
Manuel Ceballos Ramírez
EL CATOLICISMO SOCIAL:
UN TERCERO EN DISCORDIA
Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)
LETIN
LA VIRGEN
UADALUPE
282.72
C3876c
1991
EL COLEGIO DE MÉXICO



EL CATOLICISMO SOCIAL: UN TERCERO EN DISCORDIA



CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

EL CATOLICISMO SOCIAL: UN TERCERO EN DISCORDIA

Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)

Manuel Ceballos Ramírez



EL COLEGIO DE MÉXICO

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program



Portada de Mónica Diez Martínez

Fotografía de portada:
Gremio de Papeleros del Sindicato Católico.
Cortesía de Imdosoc, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana

Primera edición, 1991

ISBN 968-12-0494-8

Impreso en México/*Printed in Mexico*

A cuatro grupos de personas que han contribuido a que mi vida tenga sentido y me han ayudado a que lo siga teniendo:

Mi familia
Los hermanos maristas
El Colegio de México
El Colegio de la Frontera Norte

Pretende *La Voz de México*... que el socialismo contemporáneo se organice conforme a los cánones de *Rerum Novarum*.

El Siglo XIX, 25 de noviembre de 1892.

Tengamos siempre presente que para quien considere y medite los principios sociales católicos, nunca podrá resolver qué cosa sea más odiosa y repugnante. Si el socialismo con sus doctrinas utópicas, su sed de destrucción y su aborrecimiento a las clases directoras; o el liberalismo, con sus monopolios, su tiránico capitalismo y su fraseología libertaria, tan estúpida como eficaz para someter a su yugo al inmenso número de proletarios.

MIGUEL PALOMAR Y VIZCARRA,
septiembre de 1910.

Tercero en discordia: "El que media para zanjar una desavenencia y especialmente el que, entre árbitros, arbitradores o peritos, se nombra para que decida en discordia de sus dictámenes, bien uniéndose a uno de ellos, o dando diversa sentencia o informe."

Diccionario de la Real Academia
Española, 1984.

RECONOCIMIENTOS

El origen remoto de este libro se encuentra en un seminario sobre el porfiriato que dirigió Clara E. Lida en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. Apremiado por encontrar un tema para el seminario tuve la oportunidad de satisfacer una vieja inquietud: desentrañar cuál había sido el impacto que la encíclica *Rerum Novarum* había causado en los católicos porfirianos. Posteriormente, en otro seminario, ahora dirigido por Alicia Hernández Chávez, me interesé por continuar el tema y profundizar en el papel desarrollado por los católicos en el México posrevolucionario. De modo que debo decir que esta investigación —aunque fue presentada originalmente como tesis de doctorado y abarca un periodo de tiempo más reducido que el de los seminarios— es el resultado de un largo proceso, no sólo de investigación, sino de formación del historiador.

Quiero referirme, en especial, al apoyo y asesoría que Alicia Hernández Chávez me continuó dando —una vez concluido el seminario— como persona, como estudiante y como investigador, ya que fue ella quien dirigió el proceso de elaboración de la tesis. No menor ha sido el aliento que Clara E. Lida me ha dado a lo largo de los años que duró esta investigación. Desde mi ingreso al Centro de Estudios Históricos recibí orientación y apoyo incondicional de Josefina Z. Vázquez, quien entonces era su directora. Con su decidido afán de que los estudiantes aprovecharan al máximo las oportunidades que se les brindaban me motivó para que no decayera en el trabajo. Las preguntas que Jean Meyer me fue planteando desde el inicio de la investigación y sus orientaciones para la búsqueda de fuentes, fueron de fundamental importancia para la elaboración no sólo de la tesis, sino de otros artículos e investigaciones. También recibí el apoyo y el aliento de Soledad Loaeza quien, con una visión contemporánea del problema, me hizo atinadas observaciones para subsanar las lagunas que se veían desde el presente. Sin la amistad y el consejo de Moisés González Navarro hubiera caminado, en más de una ocasión, desorientado en el amplio sendero de la historia. He recibido también el apoyo y la enseñanza de otros maestros que, a lo largo de mi permanencia en

El Colegio, me han ayudado en el proceso de maduración intelectual y profesional. Debo nombrar entre ellos a Berta Ulloa, Carmen Ramos, Anne Staples, Pilar Gonzalbo Aizpuru, Carlos Sempat Assadourian, Elías Trabulse y Herbert Braun.

Quiero agradecer también a mis compañeros de generación Jean-Pierre Bastian, Reynaldo Sordo y Pedro Santoni, quienes por horas y horas hubieron de oír la repetición de los mismos planteamientos y a quienes debo el haberme entusiasmado más por la historia del catolicismo sociopolítico. A la de ellos debo añadir la colaboración de Martaelena Negrete. Por un periodo de tiempo, también mis colegas del Seminario de Historia de la Educación escucharon estos planteamientos. Gracias a ellos tuve la oportunidad de profundizar en un tema paralelo, como fue el de la prensa católica y las publicaciones confesionales.

Mi agradecimiento va dirigido también para quienes en los archivos, hemerotecas y bibliotecas, me ayudaron a encontrar la materia prima de que se han nutrido mis investigaciones. En especial al padre Manuel Velázquez del Secretariado Social Mexicano, y al personal del Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM, bajo cuyo cuidado está el archivo de Miguel Palomar y Vizcarra. Como ambos archivos han sido la columna vertebral de esta investigación y como en ellos deambulé con entera libertad, puedo decir que sin su valiosa ayuda personal y su comprensión del trabajo histórico, esta tesis hubiese dejado aún más huecos por llenar. De igual modo debo agradecer a los responsables de otros archivos y bibliotecas: al padre Manuel Ignacio Pérez Alonso, del archivo de los jesuitas; al padre Salvador Castañeda, del archivo arquidiocesano de Guadalajara; a la familia Salas Luján, del archivo de su abuelo, el licenciado Carlos A. Salas López; a la familia Flores, del archivo de su padre, don Jesús Flores López; a Mónica Ramírez Yáñez, del archivo de su bisabuelo, don Elpidio Yáñez; al licenciado Luis Correa Martínez y a la señora María Correa, del archivo de su padre don Eduardo J. Correa; al padre Toral, del archivo de los josefinos; a los padres José Camargo y Manuel Olimón, de la biblioteca de la Universidad Pontificia, y al padre Héctor Rogel, de la biblioteca del Seminario Conciliar de México. Todo ello sin olvidar a las personas de otros repositorios que, con su amabilidad y atención, fueron entregando los elementos para componer esta historia. Ante la imposibilidad de nombrarlos a todos, deseo agradecer en especial al personal de la Hemeroteca Nacional, de la Hemeroteca de Jalisco, de la Biblioteca Cervantina y de la Capilla Alfonsina.

No puedo pasar por alto el apoyo que los hermanos maristas me dieron durante tanto tiempo. En especial quiero referirme a Rigober-

to Limón, Salvador Torre López, Manuel Menchaca, † José G. Romero, Carlos Martínez Lavín, José Contreras y Osiel Gómez López, sin olvidar, desde luego, a los experimentados hermanos de la Quinta Soledad de Tlalpan, donde nacieron las primeras páginas de este texto. Otras más nacieron en El Colegio de México y otras en El Colegio de la Frontera Norte. Fue en este último donde Jorge A. Bustamante y mis colegas de Tijuana, Nuevo Laredo y las demás ciudades fronterizas me han dado también un apoyo incondicional y amistoso. Mi familia me ha sostenido con un ejemplar sentido de solidaridad para que este largo, y al parecer, interminable trabajo, se concluyera. En el entretanto no puedo olvidar el apoyo y afecto que Luis E. Ramírez y su familia me dieron en la ciudad de México. Además deseo agradecer el apoyo de quienes se enfrentaron al trabajo de mecanografiar, capturar y rehacer los textos. En Guadalajara estoy en deuda con Lupita y Carmen Guerra y con María Eugenia y Mercedes Ramírez; en Nuevo Laredo, con Juanita Borrego, y en Tijuana, con Laura Osuna y Leobardo Saravia.

MANUEL CEBALLOS RAMÍREZ

Nuevo Laredo, diciembre de 1990.

INTRODUCCIÓN

Esta investigación pretende dilucidar el proceso de formación histórica de la opción sociopolítica católica que, a finales del México porfiriano, culminó con la institucionalización de diversas organizaciones, entre las que sobresalieron la Unión Católica Obrera, la Prensa Católica Nacional, el Círculo de Estudios Sociales de Santa María de Guadalupe (operarios guadalupanos), el Círculo Católico Nacional y el Partido Católico Nacional.

Como se trata de recobrar un proceso de formación histórica, se han destacado los tiempos, los espacios, las contradicciones, las continuidades y las influencias nacionales e internacionales que tal formación integró en el lapso de dos décadas (1891-1911). El primero de estos años indica un punto de llegada y un punto de partida. En efecto, indica un punto de llegada porque ya para ese año el estado porfiriano había intentado establecer —no sin contradicciones anteriores y posteriores al mismo— la política de conciliación con diversos grupos de la sociedad, entre los que descollaron la Iglesia y los católicos. Punto de partida puesto que la promulgación de la famosa encíclica *Rerum Novarum* la realizó el papa León XIII a mediados de 1891. Este documento —antecedido y continuado por otros— era una invitación a la participación y movilización de los católicos frente a la llamada "cuestión social", problema éste por el que los católicos de finales del siglo XIX y de principios del XX normaron sus actividades no sólo espirituales, sino sus tradicionales actividades caritativas, ahora enfocadas a resolver una "cuestión social".

Las implicaciones políticas, ideológicas y clasistas que suponía la intervención en la solución de este problema, enfrentaron a diversos grupos católicos constituidos no sólo con sus adversarios seculares, sino a ellos mismos entre sí, ya que, en efecto, la solución de la "cuestión social" no sólo implicaba el arreglo de un problema externo a la Iglesia y atribuido por ésta a la implantación de las reformas liberales y de la modernización. Implicaba también el lugar adecuado que la misma Iglesia debía ocupar en las nuevas sociedades surgidas de aquellas reformas. Vale decir, qué se afectaba el propio concepto ecle-

siológico de lo que era, había sido y debería ser la Iglesia frente a las "nuevas realidades" (*Rerum Novarum*). Desde dentro de la Iglesia se planteaba, entonces, el problema de una crisis de identidad tanto acerca de lo que era ella en sí misma, como respecto de lo que debía seguir siendo en el futuro. La crisis ha durado ya casi dos siglos y ha tenido una historia peculiar, no sólo por los elementos comunes a la Iglesia católica en el mundo, sino por la forma que tales elementos toman al ponerse en contacto con las diversas sociedades nacionales.

Aquí analizamos algunos de los aspectos que se refieren al primer siglo de esta historia (1820-1914). Consideramos, además, la influencia que esa historia ejerció en la creación de una alternativa católica autónoma en México durante los últimos 20 años del porfiriato. Todo ello nos lleva a establecer y recuperar los procesos históricos en el tiempo y en el espacio donde se produjeron, pero también a tratar de analizar las contradicciones, las rupturas y las continuidades que se generaron en el interior de la Iglesia. Desde luego que sólo nos limitamos a un elemento de los muchos que conforman el papel de la Iglesia católica en la generalidad de las sociedades europeas y latinoamericanas: el sociopolítico. Evidentemente, fue éste el elemento que concentró de algún modo toda la problemática del siglo y no sólo enfrentó a la Iglesia con el Estado, sino a los católicos entre sí. Con esto pretendemos dos objetivos: primero, romper el monolitismo que propios y extraños adjudican a la Iglesia católica y que esta última contribuye a complicar al declararse dogmáticamente como "una". Y segundo, pretendemos también diferenciar las circunstancias de tiempo, lugar, condición de clase y variación de opciones que fue tomando la alternativa católica frente al proceso de la sociedad secular.

Estado de la cuestión

Los estudios que se han ocupado de los católicos en el porfiriato destacan tanto las relaciones de la Iglesia con el Estado, como el crecimiento relativo y la expansión —rural y urbana— que aquélla experimentó. François-Xavier Guerra, en una obra reciente, afirmó que la Iglesia conoció gracias a la paz y al compromiso porfirista un periodo de gran auge, quizás comparable al gran periodo de evangelización del siglo XVI. Tal como Guerra lo observó, fue el desarrollo de la política de conciliación uno de los factores más importantes en la explicación de los procesos de la Iglesia mexicana. Explicación que, sin embargo, no deja sólo en el nivel del binomio Iglesia-Estado, sino que

considera también la relación entre religión, política y sociedad.[1]

Sin duda, la política de conciliación es un factor que debe estar presente en toda historia del catolicismo porfiriano. Pero no es suficiente, ya que la aceptación de la conciliación e, incluso, la resistencia a tal política, sustentadas por los católicos de principios y finales del porfiriato, respondieron a algo más profundo. Respondieron más a las necesidades de la sociedad y a los cambios internos en la estructura de la Iglesia, que al acuerdo pragmático tomado por los hombres en el poder, tanto civil como eclesiástico. Reiterando esta idea, debemos decir que la explicación de la conducta de los católicos en el porfiriato debe considerar la política de conciliación. Pero debe considerar también algo más complejo, como fue su resistencia al proceso de secularización, su intransigencia frente a un mundo que se declaró oficialmente no cristiano, su reformismo inspirado en la "cuestión social", su anhelo de participación política y su proyecto de una sociedad fundamentada en la "democracia cristiana".

Para el estudio del tema hemos tomado como hilos conductores de nuestro análisis las siguientes cuestiones: *1*) no se considera a la Iglesia primordialmente como una institución que actúa de modo homogéneo frente al Estado, sino que se aprecian los comportamientos de diversos grupos de católicos que, en nombre de la Iglesia y bajo la inspiración social del catolicismo, actúan de modo diverso en la sociedad porfiriana; *2*) como consecuencia de lo anterior, se intenta analizar la diversidad de grupos católicos que, frente al ascenso y la crisis del porfiriato, actuaron de modo autónomo, aunque inspirados en lo que llamaron el "orden social cristiano"; *3*) se sustenta que los grupos católicos estuvieron profundamente inmersos y condicionados por las circunstancias propias de la sociedad porfiriana, y que por lo tanto permanecieron sujetos a las mismas condiciones de los otros grupos políticos. Vale decir que actuaron del modo como lo hicieron no sólo porque fueran grupos confesionales, sino ante todo porque fueron grupos politizados que pretendieron no quedar desplazados frente a un proceso social; *4*) los diversos grupos católicos encontraron en el pensamiento sociopolítico de la Iglesia —particularmente en los escritos de León XIII— una serie de planteamientos defensivos frente a los intentos modernizadores del Estado liberal. De este modo los militantes católicos hallaron en el pensamiento social de la Iglesia un baluarte frente al Estado modernizador y frente a los costos sociales y políticos que suponía la modernización; *5*) se considera que, dentro

[1] François-Xavier Guerra, 1985, vol. 1, pp. 199-206.

de los diferentes grupos de católicos se articularon diversas demandas, entre las que destacaron la solución a la "cuestión social", el anhelo de participación en tanto que eran creyentes católicos y la reivindicación de los supuestos derechos de la Iglesia; *6*) se ve a la alternativa social católica mexicana que irrumpió a finales del porfiriato, como un fenómeno que venía de tiempo atrás y que pasó por un proceso contradictorio de formación con nexos nacionales e internacionales; *7*) se intenta situar al movimiento católico mexicano dentro de una región extensa donde primordialmente floreció, región que va desde Puebla a Zacatecas —pasando por México, Tulancingo, Querétaro, León, Morelia, Zamora, Colima, Guadalajara, Aguascalientes y otras poblaciones más—, y que hemos denominado el eje geopolítico católico.

Todo ello nos ha llevado a profundizar en una historia en la que ya habían hecho exitosas incursiones algunos historiadores. Entre los que consideramos más importantes, debemos destacar a Moisés González Navarro, Jean Meyer, Jorge Adame Goddard, John Rohlfes y José Bravo Ugarte.[2] Diversas perspectivas guiaron a estos investigadores. González Navarro, tomando en cuenta la extremada complejidad de la vida social del porfiriato y con una perspectiva general, integró en la síntesis las actividades reformistas de los católicos y sus contradicciones.[3] Meyer planteó el problema como eslabón de un proceso de larga duración que culminó en la confrontación armada contra el Estado revolucionario.[4] Adame Goddard tomó la perspectiva de la historia de las ideas y destacó la continuidad, la coherencia y la influencia del catolicismo sobre la sociedad mexicana.[5] Tomando más o menos los mismos criterios, John Rohlfes estudió el problema como un proceso orgánico que terminó en la fundación del Partido Católico Nacional.[6] El padre Bravo Ugarte explicó el fenómeno con gran conocimiento de causa y con datos inéditos; sin embargo, lo explicó como un proceso monolítico y sin diferencias.[7] Además, no estuvo exento de una cierta actitud apologética frente a quienes, como Luis Cabrera, Alfonso Toro, Vicente Lombardo Toledano o Emilio Portes Gil, vieron el problema del catolicismo sociopolítico bajo la

[2] A los de ellos es necesario añadir otros trabajos que han divulgado el tema. Véanse, por ejemplo, Alfonso López Aparicio, 1958, p. 191 y *passim*; Joaquín Márquez Montiel, 1958, pp. 39-40, y José Gutiérrez Casillas, 1984, pp. 403-413.

[3] Moisés González Navarro, 1973, pp. 265-273 y 360-368.

[4] Jean Meyer, 1973, pp. 43-54.

[5] Jorge Adame, 1981, 273 pp.

[6] John Rohlfes, 1977, 240 pp.

[7] José Bravo Ugarte, 1966b, pp. 247-257.

perspectiva del colaboracionismo con el porfiriato y con las fuerzas contrarrevolucionarias posteriores.[8]

Siguiendo los planteamientos y cuestionamientos de estos historiadores, hemos retomado el tema. A ellos hemos añadido las investigaciones que, sobre el mismo problema, han hecho —desde diversas perspectivas— para Europa y América Latina Jean-Marie Mayeur, Émile Poulat, Pierre Pierrard, Colin M. Winston, Néstor T. Auza y Carlos Zubillaga.[9] A estas investigaciones es necesario agregar la que Mel Piehl realizó para Estados Unidos.[10]

PLAN DE LA OBRA

Como se verá, hemos obtenido los elementos para integrar esta historia en archivos, fuentes hemerográficas y obras editadas, tanto de la época estudiada como posteriores. Al mismo tiempo que recabábamos estos materiales, íbamos dando forma a la investigación, forma que indudablemente hubimos de rehacer una y otra vez en función de los hallazgos y sorpresas que tuvimos a lo largo del camino. El plan original hubo de reducirse en el tiempo y abarcar un periodo más corto. Esto nos permitió, sin embargo, profundizar un poco más en el proceso histórico mismo. Los materiales los fuimos ordenando por fecha, contenido y espacio geográfico. Una vez hecho esto, agrupamos los capítulos de la obra circunscribiéndolos a lapsos determinados, pero también a problemas específicos. Dado que intentamos recobrar la historia de un proceso, fue indispensable hacer una periodización de acuerdo con los datos heurísticos. Pero como también intentamos hacer un análisis explicativo de ese proceso, tuvimos que problematizar esos datos para descubrir su contenido y su significación.

Una vez ordenado y clasificado el material, y habiendo detectado los problemas historiográficos a los que nos enfrentábamos, distribuimos en ocho capítulos el contenido de la investigación. Establecimos en principio las grandes líneas que revistió internacionalmente el desarrollo del catolicismo sociopolítico. Sin este gran telón de fondo constituido por los escritos y actividades de los católicos europeos —y en

[8] Luis Cabrera, 1915; Alfonso Toro, 1927; Vicente Lombardo Toledano, 1974, p. 160, y Emilio Portes Gil, 1983.

[9] J. M. Mayeur, 1980, 247 pp.; 1986, 287 pp.; 1972, pp. 483-499. Émile Poulat, 1969, 626 pp.; 1977, 562 pp.; Pierre Pierrard, 1984, 599 pp.; Colin M. Winston, 1985, 361 pp.; Néstor T. Auza, 1984, 167 pp.; Carlos Zubillaga, 1982, 479 pp.

[10] Mel Piehl, 1982, 296 pp.

menor medida de los latinoamericanos— poco comprenderíamos el curso propio que siguió en México la misma corriente (capítulo I). Sin duda, el documento principal que concentró y legitimó el catolicismo sociopolítico fue la encíclica *Rerum Novarum* de 1891. En México fue recibida de modo contradictorio: por un lado se dio el silencio episcopal, y por el otro la efervescencia de la prensa católica. La explicación de tal contradicción se debe buscar en el predominio de los católicos liberales y en la instauración de la política de conciliación (capítulo II). A pesar de que esta última fue ganando terreno dentro de los ambientes católicos, la encíclica *Rerum Novarum* vino a animar la intransigencia de algunos creyentes que en la prensa y en algunas organizaciones sociales siguieron en pie de lucha (1891-1894).

El último lustro del siglo cambió notablemente la situación entre los católicos y el estado porfiriano. Clérigos y seglares parecieron aceptar sin cortapisas la política de conciliación (capítulo III). Al paso del tiempo hubo una lenta pero significativa toma de conciencia de los católicos —especialmente de los más jóvenes— por la presencia de la "cuestión social", justamente aquella que la *Rerum Novarum* pretendía solucionar. Aunque no se atacó aún la política de conciliación, se constató la incapacidad del régimen para solucionar el problema. Además, los católicos fundaron agrupaciones que contribuyeran a resolverlo. Sobresalieron las agrupaciones laborales y las escolares, entre estas últimas las destinadas a artesanos y aprendices. Para principios de siglo apareció también el "católico social" que, formado en Europa o en los seminarios y asociaciones mexicanas, empezó a gestionar las inquietudes de los militantes (capítulo IV). En el año de 1903, los católicos celebraron el Primer Congreso Católico en la ciudad de Puebla. A éste lo siguieron otros tres: Morelia (1904), Guadalajara (1906) y Oaxaca (1909). Además se celebraron tres congresos agrícolas (Tulancingo, 1904 y 1905, y Zamora, 1906) y una semana social (1908).

Los congresos reunieron a los católicos porfirianos —clérigos y seglares—, pero también contribuyeron a distanciarlos. En efecto, las diversas corrientes que se movían dentro del catolicismo y las diferentes posturas frente a los problemas nacionales llevaron a los católicos a tomar opciones divergentes (capítulo V). Las propuestas concretas de los congresos fueron puestas en práctica en algunos lugares del país, con lo que se fue allanando el camino para que florecieran más tarde agrupaciones nacionales (capítulo VI). Del enfrentamiento experimentado por los asistentes a los congresos católicos surgió la corriente que optó decidida y radicalmente por las posturas de la democracia cristiana. Aunque en ese momento este término no designaba aún un partido político, el grupo demócrata mexicano elaboró un proyecto de

reforma social que contemplaba, incluso, la participación política (capítulo VII). Con el auxilio de algunos obispos, el grupo de católicos reformistas que elaboró el proyecto inspirado en la democracia cristiana, se lanzó a la organización de agrupaciones de diverso tipo. Para empezar, este grupo se autoinstitucionalizó en el Círculo de Estudios Sociales de Santa María de Guadalupe (operarios guadalupanos). Fueron estos "operarios", si no los únicos, sí los más decididos instauradores de otras instituciones: Prensa Católica Nacional, cajas Raiffeisen, Centro Ketteler, Confederación de Obreros y Partido Católico (capítulo VIII).

De este modo, el grupo católico sustentaba una de las "ideas políticas" que estuvieron presentes a la caída del porfiriato y durante la movilización maderista, tal como lo dijera el licenciado Ramón Prida el día de apertura de la XXVI Legislatura, "idea política" que venía de muy atrás y cuyo curso presentaba una aparente unidad y fuerza, pero que estuvo condicionada no sólo por sus propios principios y contradicciones, sino por los de la sociedad mexicana.

I. LA FORMACIÓN HISTÓRICA DE LA ALTERNATIVA SOCIAL CATÓLICA (1820-1914)

Desde fines del siglo XVIII, la irrupción de la modernidad y la consiguiente y progresiva implantación de diversas reformas —derivadas tanto de las ideas ilustradas como de la Revolución francesa o las revoluciones industriales— plantearon el problema del lugar que había de tener la Iglesia católica en las nuevas sociedades modernas surgidas de aquellos acontecimientos. Se agudizó así el proceso de secularización que, desde siglos atrás, se había venido gestando en las sociedades europeas y latinoamericanas. Dos elementos han sido considerados fundamentales en este proceso secularizador: la separación de las instituciones y la racionalización de los comportamientos.[1] Ambos obraron directamente contra las estructuras teológicas, políticas y jurídicas imperantes en la Iglesia católica, al menos desde la época constantiniana (siglo IV).

El primero de los elementos de la secularización —la separación institucional— fue rechazado violentamente por la Iglesia puesto que agredía su función como rectora de la vida social y legitimadora del Estado. El segundo —la racionalización de los comportamientos— la desplazaba como autoridad moral y como detentadora única de la verdad. Todo esto implicó para la Iglesia, en muchos países, el inicio de la pérdida del poder tanto político como económico y su desplazamiento a un segundo plano, así fuera sólo legal en un primer momento; además, fue sufriendo un proceso de extrañamiento y de limitación de sus funciones en la sociedad. Este proceso pretendió reducir la influencia de la Iglesia a lo eminentemente espiritual e intentó limitar las actividades eclesiásticas "a las sacristías".

Ante los embates de los procesos modernizadores, los católicos tuvieron que replantearse, entonces, el lugar asignado a la Iglesia en la nuevas sociedades. Es preciso distinguir desde un principio dos mo-

[1] Soledad Loaeza, 1985, p. 43.

mentos, ambos escindidos por el movimiento revolucionario de 1848, que fue fundamental en la formación de la alternativa social católica. Antes de ese año surgieron tres corrientes católicas que pretendieron responder a su modo a la situación social: los utópicos, los conciliadores y los intransigentes. Sin embargo, la aceleración de los hechos motivada por la revolución desplazó pronto de la escena a los utópicos y dejó a los otros dos grupos de católicos enfrentados entre sí: los conciliadores y los intransigentes. Por si esto fuera poco, estos últimos tampoco fueron un grupo monolítico y se diversificaron en tres vertientes: los tradicionalistas, los sociales y los demócratas. Esta diversidad hace problemático el distinguir las diferentes opciones católicas y los momentos de convivencia, traslape y colisión que tuvieron entre sí.

EL DESARROLLO DE LAS CORRIENTES CATÓLICAS

Antes de 1848 el grupo de los llamados utópicos tuvieron una propuesta original: buscar el entendimiento entre el hombre nuevo surgido de las revoluciones y el cristianismo.[2] Fue sin duda Felicité de Lamennais quien percibió con más claridad esta posibilidad. Dos elementos fueron básicos en su propuesta: en primer lugar, Lamennais partía del supuesto de que, por contradictorio que pareciera, las revoluciones eran en el fondo obra de Dios y que, por lo tanto, había que estar atentos a una novedosa modificación de las estructuras de la Iglesia frente a una inédita y sublime edad de la humanidad. En segundo lugar, la propuesta lamennaisiana consignaba la irrupción de un nuevo grupo de seres humanos en la sociedad: "las clases sufrientes". En 1834 Lamennais escribía:

> En ninguna época se han presentado tan grandes acontecimientos. Diría que una realidad más social, casi una caridad que se ignora a sí misma, se apodera poco a poco de los espíritus. Mirad todos estos proyectos que pululan por doquier para señalar a las clases sufrientes. Si no son todos igualmente prácticos, parten todos de un mismo sentimiento: la profunda conmiseración por las miserias de un pueblo de quien nadie antes se había ocupado. Esto marca un inmenso progreso.[3]

[2] Émile Poulat, 1974, p. 11.

[3] Felicité de Lamennais a Charles de Coux, 10 de diciembre de 1834, en J.B. Duroselle, 1951, p. 37.

Con tales ideas, este grupo de católicos participaron también en la elaboración teórica del protosocialismo surgido en Europa antes de 1848 y, además, tuvieron algunas realizaciones prácticas que luego analizaremos. Por lo pronto, debemos decir que la segunda corriente que consideramos —la conciliacionista— encontró en las ideas útopicas su primera inspiración. Incluso el mismo Lamennais terminó entre los conciliadores, luego del duro golpe recibido en el 48. La propuesta concreta de estos últimos estaba basada en la idea de la necesaria adaptación de la Iglesia a los tiempos nuevos: aceptación de la ilustración y de las ideas sociales, políticas y económicas del liberalismo. Además, aceptación del progreso humano como parte del plan de Dios sobre la humanidad. Es más, para los conciliadores la idea fundamental que inspiraba los tiempos nuevos —la libertad— era de suyo una vieja idea cristiana. Por este empeño de los conciliadores de pretender unir cristianismo y liberalismo, fueron llamados también católicos liberales.

En casi todos los países europeos y latinoamericanos surgió este grupo de hombres que en un primer momento intentó la adaptación de la Iglesia a los tiempos nuevos. Empero, el extremado endurecimiento y resistencia de la Iglesia y la presencia del anticlericalismo en algunas corrientes liberales —atizadas sin duda por el comportamiento eclesiástico— hicieron caer a los católicos liberales en momentos de difícil elección entre sus creencias religiosas y sus opciones sociopolíticas. Es más, la complicación de los problemas luego de la revolución del 48, de la pérdida de Roma (1870) y de la Comuna de París (1871), exacerbó los sentimientos de la jerarquía e hizo que los católicos liberales aparecieran, aún más, como enemigos de la Iglesia y explotadores de las "clases sufrientes".

Opuestos a ellos, y al liberalismo en general, apareció la tercera corriente, la de los católicos intransigentes. Bajo el rígido lema —entre otros— de que no hay libertad para el error", se agruparon a lo largo del siglo XIX quienes pretendieron de diverso modo restaurar el papel de la Iglesia en la sociedad y recuperar el espacio perdido por ésta frente a las reformas liberales. La propuesta básica de los intransigentes estuvo inbuida de la idea de la incompatibilidad entre el mundo moderno y el cristianismo. Los intransigentes condenaron indistintamente a lo largo del siglo todas las corrientes que de algún modo evadían, atacaban o ignoraban a la Iglesia: liberalismo, racionalismo, positivismo, etc. Es más, la propuesta intransigente partía del supuesto de la creación de una nueva cristiandad, opuesta y paralela a la sociedad secular. Primero por medio de la lucha franca, sobre todo en el periodo de predominio de los tradicionalistas, y una vez derrotados

éstos a través de la recuperación de algunos espacios de la sociedad —sociales— y finalmente por la recuperación del espacio político —demócratas—, proponían la revitalización de la llamada civilización cristiana y la implantación de la cultura "netamente católica" —como ellos decían— en todos los órdenes de la vida humana.[4]

Promovieron, entonces, un movimiento de extensos alcances que pretendía crear una opción social y política sustentada por la Iglesia y donde fuera ésta la fuente de legitimidad y de inspiración. Fue con esta mentalidad que todo lo adjetivaron con el epíteto de católico: la economía, la sociología, la escuela, la acción social, la política, los partidos, los sindicatos, las escuelas, el deporte, la medicina, el arte y hasta el incipiente cinematógrafo. Muchas fueron las similitudes que a través de la centuria tuvieron los intransigentes —tradicionalistas, sociales o demócratas— entre sí: ultramontanismo, antimodernismo, corporativismo social, moralismo económico, resistencia a la secularización, jerarquización de la sociedad, oposición a la separación del Estado y la Iglesia, y aceptación de la supremacía de ésta sobre aquél. Muchas fueron también las diferencias. Diferencias intrascendentes cuando no se oponían unas a otras o quedaban separadas en el tiempo; pero cuando esas diferencias coincidían en un mismo momento o estaban sustentadas por diversas opciones políticas, fueron ocasión de choque y distanciamiento entre los mismos intransigentes.

Los tradicionalistas fueron generalmente monárquicos, partidarios acérrimos del pasado inmediato y, en concreto, de las formas políticas y sociales del recién destruido *ancien régime*. Estuvieron presentes a todo lo largo del siglo XIX. Primero encabezando la lucha en contra del liberalismo y sintiendo en carne propia la derrota de la Iglesia y de sus propias convicciones. Resurgieron a finales de la centuria agrupados en torno a un movimiento francés de repercusiones internacionales: *L'Action Française*. Se anotaron un parcial triunfo cuando en los primeros años del presente siglo la Iglesia hizo la condenación formal del modernismo y con ello la aprobación implícita de muchas de sus convicciones.

Los católicos sociales estuvieron vinculados directamente a los tradicionalistas por sentimientos monárquicos, aunque se mostraron dispuestos a aceptar el republicanismo como un hecho consumado. También compartían con éstos su intento de restauración del antiguo régimen, aunque desligándolo ya de muchas de sus formas concretas y aceptando las nuevas. Fueron activistas implantadores, por ejem-

[4] Jean-René Derré *et al.*, 1975, p. 145.

plo, del mutualismo cristiano y de los círculos obreros, tomando como ejemplo los antiguos gremios medievales, si bien buscaron adaptarlos a las nuevas circunstancias. El ideal básico que movía sus actividades era la necesaria e imprescindible moralización social, como principio ineludible de la restauración y la regeneración. Ahora bien, la moralización era para ellos un asunto eminentemente social, no sólo individual; por ello se dedicaron a implantar numerosas empresas moralizadoras de viejo y nuevo cuño: editoriales, periódicos, asociaciones laborales, cívicas, educativas y deportivas, etc. Desde luego que una idea fundamental estuvo en el fondo de todo el planteamiento social de estos católicos: la necesaria armonía de clases, fundamentada en la desigualdad entre las "clases superiores" y la masa popular. Las primeras, llamadas también por ellos "clases directoras", tenían una misión especial en el mundo: difundir y guiar desde la cumbre de la sociedad cristiana los destinos de los demás.

Este manifiesto paternalismo de los católicos sociales fue duramente enfrentado por los demócratas cristianos, quienes conformaron el tercer grupo derivado del catolicismo intransigente. Las ideas básicas que proponían los integrantes de esta primera democracia cristiana eran: igualdad armónica de las clases, justicia para todos, participación política beligerante y organización popular.[5] Estas cuatro ideas radicales los distanciaron y enfrentaron a sus mismos correligionarios intransigentes desde los últimos años del siglo XIX. Los puntos de vista de los demócratas parecieron demasiado atrevidos a los aristócratas sociales y a los tradicionalistas monárquicos. La piedra de toque del distanciamiento fue —entre otras— la postura de estos grupos de católicos ante el sindicalismo cristiano. Mientras para los demócratas éste era la forma más apropiada de llevar a efecto las reformas cristianas en el mundo del trabajo, para los sociales y los tradicionalistas era una mezcla espuria de ideas cristianas y de ideas socialistas.

De igual magnitud fue el enfrentamiento que tuvieron al admitir franca o pragmáticamente las ideas republicanas, democráticas y parlamentarias de los Estados modernos. Aún más, la aceptación que los demócratas cristianos hicieron de la soberanía popular les pareció a los sociales y tradicionalistas el límite de su atrevimiento. Esto último fue sin duda un acercamiento a la postura política de los católicos liberales, pero que sirvió de poco a los demócratas, para quienes la pos-

[5] Es necesario aclarar que el término "democracia cristiana" no suponía aún la existencia de un partido político, sino la identificación de una corriente social dentro de la Iglesia.

tura social de estos liberales católicos era totalmente reprobable por anticristiana, injusta y conciliadora.

En síntesis, fueron éstas las cuatro familias intelectuales inspiradas en el catolicismo decimonónico surgidas a lo largo de la centuria y que se enfrentaron a finales de ella: tradicionalistas, liberales, sociales y demócratas.

EL NOMBRE

Esta acentuada diversidad de las corrientes católicas decimonónicas explica la dificultad que propios y extraños tuvieron —y siguen teniendo— para nombrar de modo unívoco la irrupción de la alternativa católica frente a la modernidad. Aún más, el problema no es el nombre sino la actitud de fondo. Ésta fue, sin duda, la resistencia y reacción a un mundo laico y secularizado que en nombre de la ciencia y la ilustración pretendía desplazar los ideales cristianos. El problema se complicó cuando se atacó no únicamente a las estructuras del poder eclesiástico, como algunas historias pretenden asentar, sino al ser humano más desvalido: los pobres, los trabajadores, los campesinos, los indígenas, los niños, las mujeres y los obreros. Esto último tocó el fondo de la conciencia cristiana de muchos creyentes que aun en medio de confusiones ideológicas y políticas iniciaron el movimiento de reforma social cristiana que historiamos y que aún continúa vivo.

La tradicional práctica de la caridad cristiana se convirtió en el siglo XIX en una lucha por solucionar una "cuestión social", situación ésta que, a su vez, se asoció —para mayor dificultad del historiador— a problemas económicos y políticos de la Iglesia. De la mezcla de todo ello nació la alternativa católica cuyo nombre genérico menos impropio ha sido —al menos hasta el Concilio Vaticano II (1965)— el de "catolicismo social". Menos impropio, decimos, porque ha recibido muchos nombres: conservadurismo católico, conservadurismo social, socialismo cristiano, cristianismo social, cristianismo integral, acción social cristiana, acción cristiana popular y democracia cristiana. A principios del siglo XX, el mismo papa León XIII pretendió que este último apelativo —democracia cristiana— fuera la marca genérica de la alternativa católica.[6] Empero, pese al intento pontificio, prevaleció el nombre de catolicismo social.

Es probable que, para los militantes no demócratas, el nombre

[6] *Graves de Communi*, 1901, núm. 4.

de democracia cristiana estuviera ya demasiado implicado en la corriente específica que adjudicaba para sí el término, por más que el papa había tratado de descargarlo de sus connotaciones políticas. Por otra parte, el término "social" añadido al de catolicismo, también hacía referencia a una corriente específica de las que hemos analizado. Sin embargo, fue el nombre que más prosperó aun entre los demócratas cristianos, pues de algún modo expresaba —desde otro punto de vista que el de la corriente sólo social de militantes— el contenido específico de la alternativa católica. Esto lleva a precisar que el catolicismo social deriva de la corriente intransigente católica, y que ambos se desdoblan a su vez, como hemos visto, en tres vertientes: la de los tradicionalistas, la de los sociales y la de los demócratas. De modo que un demócrata cristiano pudo no considerarse a sí mismo un católico social; pero sí dentro de una corriente específica del catolicismo social.

La aclaración sobre un posible traslape de nombre es indispensable puesto que al hablar de catolicismo social no nos estamos refiriendo sólo a la corriente social —una de las cuatro que hemos asentado—, sino a todo el movimiento católico surgido frente a la modernidad. Quizá para evitar este equívoco sea conveniente ampliar más el concepto y, en lugar de catolicismo social, hablar de *catolicismo sociopolítico*. Disyuntiva ésta que en adelante favoreceremos. Ahora bien, llamar social a este tipo de catolicismo implica algo más. En efecto, la alternativa católica, al tomar para sí el epíteto de social, pretendió ser una opción distinta tanto frente al liberalismo como frente al socialismo, vale decir que fue social porque fue antiliberal y antisocialista, o sea, porque intentó ser una tercera vía.

El proceso

Cuatro etapas conforman el proceso de formación de la alternativa social católica entre 1820 y 1914. La primera de ellas duró casi tres decenios: desde que aparecieron las primeras inquietudes de los católicos hasta que el movimiento revolucionario de 1848 replanteó muchos problemas sociales y políticos. Estos primeros 30 años estuvieron caracterizados por el afán de los primeros militantes sociales católicos de vincularse con algunas de las ideas y de los hombres del llamado socialismo utópico. Sabemos que este socialismo hacía referencia frecuente al cristianismo, al evangelio y a Jesucristo como "el primer socialista". Ahora bien, la presencia de las ideas cristianas en este protosocialismo fue obra no sólo de algunos autores clásicos conocidos, como Fourier o Saint-Simon, sino también de algunos católicos y de

sus libros y periódicos.[7] Jean-Baptiste Duroselle, especialista en el tema, adjudicó el inicio de este socialismo católico a la aparición de unos artículos periodísticos de Felicité de Lamennais en *Drapeau Blanc* en los primeros años de la década de 1820.[8] Otros periódicos católicos participaron también de esta inquietud, como *L'Avenir* y *L'Ere Nouvelle*.

En estos años las diferencias entre los católicos no parecen haber sido tan profundas todavía, como lo fueron luego de la revolución del 48. En efecto, entre 1820 y 1848 departieron indistintamente entre sí los militantes más radicales y reformistas como Joseph Buchez, el padre Maret y Felicité de Lamennais, con otros más moderados como Henri Lacordaire y Federico Ozanam. Esto sin faltar los extremistas como Louis Veuillot, un tradicionalista radical, o Charles de Montalambert, corifeo del catolicismo liberal. Aunque las diferencias obviamente apuntaban, la ocasión de que salieran a flote fueron las llamadas jornadas de junio, que en 1848 llenaron París de barricadas. La muerte del arzobispo de la ciudad, monseñor Affre, al intentar interponerse entre los beligerantes, y la extensión de la revolución a Europa entera, desacreditó dentro de los ambientes católicos —tal vez para siempre, dice Daniel Rops— al socialismo cristiano.

En ese momento no se hicieron esperar las recriminaciones de los católicos que, como Veuillot y Montalambert —ultraconservador y ultraliberal, respectivamente—, más de alguna vez habían desconfiado de los socialistas católicos. El primero atacó desde las columnas de su periódico *L'Univers* a *L'Ere Nouvelle*.[9] Igualmente acre se mostró Montalambert al señalar en 1849 que "el catolicismo democrático y social [era] el más grande de todos los peligros".[10] En medio del ataque de propios y extraños, y de la desilusión en que parecía caer la posibilidad de vincular socialismo y cristianismo, el padre Maret escribió en *L'Ere Nouvelle* unas palabas que presagiaban el porvenir:

[7] De las tres conclusiones que Gian Mario Bravo obtiene de un extenso estudio sobre el socialismo entre 1789 y 1848, una de ellas se refiere a que "un elemento fundamental, común a amplios sectores del socialismo premarxista, fue la componente cristiana. El cristianismo desempeñó un papel nada secundario en la primera afirmación del socialismo (...) hasta el punto de que en esa época puede hablarse perfectamente, para muchas corrientes, de un socialismo cristiano". Gian Mario Bravo, 1976, pp. 431-432.

[8] Dos artículos han sido destacados por los historiadores: "La desmoralización de los obreros" (1822) y "La observancia del domingo" (1823). J.B. Duroselle, 1951, p. 27.

[9] Daniel Rops, 1962, p. 576.

[10] Charles de Montalambert al padre D'Alzon, 23 de mayo de 1849, en Roger Aubert, 1974, p. 76.

> Una de las mayores equivocaciones de los católicos está en la indiferencia que manifiestan con respecto a los trabajos económicos y socialistas [*sic*] que agitan y apasionan a las clases más ardientes y numerosas... Es urgente que nosotros mismos formemos una escuela social... Recurriendo al juicio de la Iglesia, se edificaría un imponente cuerpo de doctrinas y se despojaría a los pseudosocialistas de la influencia que ejercen... ¡Hagámonos socialistas nosotros mismos![11]

La segunda etapa de formación del catolicismo sociopolítico se inició en 1848 y se prolongó hasta 1871. En este periodo las circunstancias posrevolucionarias hicieron que apareciera una decidida y beligerante actitud antisocialista que favoreció, por una parte, el crecimiento del catolicismo liberal, y por la otra, el extrañamiento y desconfianza de cualquier orientación católica que pudiera tocar los límites con el socialismo. Esto agudizó en otros católicos —como Ozanam y Maret— el afán de buscar un camino propio alejado del socialismo —por el fracaso recién sufrido— y desde luego del liberalismo.

Este último contraatacó de modo muy sutil al ofrecer una alternativa que fue aceptada por los católicos liberales. Se trataba de promover la creación de "patronatos" donde patronos y obreros pudieran convivir y donde los primeros establecieran formas de distribución de los excedentes de la producción. Desde luego que eran los patrones los que dictaban las normas a que debía atenerse el patronato y eran ellos quienes debían dirigirlos. En los patronatos se promoverían también el mutualismo, el ahorro y la diversión. El razonamiento que fundamentaba a estas instituciones era consecuencia del 48: como el proletariado se había dejado seducir por falsos líderes, era necesario ahora que sus líderes naturales —los patronos— fueran quienes los condujeran; además, como el trabajador no tenía la suficiente madurez como para dirigirse a sí mismo, era preciso guiarlo y tenderle la mano, con comprensión pero con firmeza. La alianza de los católicos con los liberales encontró su correspondiente formulación teórica en torno a las propuestas paternalistas de Federico Le Play, expresadas, entre otras obras, en *La Réforme sociale* (1864). Según Montalambert, éste era el texto que llegaba al fondo de los problemas sociales y "el libro más consistente del siglo". Los católicos liberales se agruparon en torno de lo que se denominó "escuela de Angers", por encontrarse apoyados por monseñor Freppel, obispo de esa ciudad.

A medida que avanzaba la década de 1860 la posible alianza entre cristianismo y liberalismo proyectada por los católicos de Angers parecía, sin embargo, cada vez menos factible. Los intentos de los libe-

[11] En Daniel Rops, 1962, p. 576.

rales católicos por encontrar la fórmula de convivencia entre los nuevos Estados y la vieja Iglesia chocaban cada vez más con el reformismo de los primeros y la intransigencia de la segunda. Para nada valieron los Congresos de Malinas, donde se dieron cita los católicos liberales, ni tampoco la proclamación del modelo más acabado y aplaudido de país liberal-católico como lo fue Bélgica: "tan católica y tan liberal". Para nada sirvió tampoco el intento de Montalambert que, en octubre de 1860, escribía a Camile Cavour una carta abierta donde plasmaba la célebre fórmula: "la Iglesia libre en el Estado libre".[12]

Cuatro años después, la situación llegó al límite del paroxismo. El papa Pío IX, en un intento desesperado por proteger el espacio de la Iglesia, publicaba dos documentos saturados de frases autoritarias y de reacciones viscerales: *Syllabus* y *Quanta Cura*. Ambos dejaron estupefactos a los creyentes: a unos para hacer la apología; a otros para guardar un respetuoso silencio y esperar tiempos mejores, y a otros más, para convencerlos de que la mezcla de catolicismo y liberalismo era irrealizable, a menos que el primero quedara en la sola esfera de la vida privada, pretensión esta última que justamente los intransigentes estaban decididos a combatir. Pero esto no era todo, *Syllabus* y *Quanta Cura* eran también la manifestación de la crisis profunda de la Iglesia que, perdida en el mundo moderno, se negaba a ofrecer alernativa alguna y se encerraba sobre sí misma condenando indiferentemente a quien se opusiera a ella. En este insólito momento de repliegue reaccionario todo pareció perdido, y más cuando en 1870 se perdieron también los estados pontificios.

En esa circunstancia la declaración de la infalibilidad pontificia, hecha ese mismo año, no pareció responder a una tranquila necesidad pastoral o a una prescripción doctrinal, sino a una revancha agresiva y póstuma ante un proceso histórico irreversible. Sin embargo, en medio de esta sombría situación, un movimiento de renovación de la teología —entonces decadente— sacó a flote a los católicos. Sin dejar de condenar a la modernidad, este movimiento planteó una nueva alternativa. No se trató tanto de una condena negativa al estilo de Pío IX, sino de una condena positiva, tal como afirma Jean-Marie Mayeur. El movimiento renovador pretendía oponer a la filosofía hegeliana —"origen de revoluciones", como afirmó el padre Luigi Taparelli— el "maravilloso equilibrio" de la filosofía social de Santo Tomás.[13]

[12] Según Roger Aubert la famosa consigna le había sido sugerida a Montalambert por Agustín Cochin. Véase Roger Aubert, 1974, p. 259, y además las indicaciones bibliográficas de la nota correspondiente.

[13] Roger Aubert, 1974, p. 216.

A mediados del siglo XIX los jesuitas y su revista *La Civiltà Cattòlica*, se convirtieron en los propagadores del movimiento renovador. Éste progresó en algunas ciudades italianas como Roma, Piacenza, Nápoles y Perusa. En esta última era el mismo arzobispo Gioacchino Pecci quien lo promovía. Incluso se dice que cuando era un joven seminarista, Pecci leyó las obras de Santo Tomás a escondidas de sus maestros.

En otros lugares de la cristiandad la renovación teológica también encontraba adeptos y la filosofía tomista empezó de nuevo a tomar la delantera en los ambientes católicos. De particular importancia fue la vinculación que los renovadores surgidos en Alemania encontraron entre la vieja racionalidad tomista y la novedosa "cuestión social". A ello contribuyó el grupo que encabezaba monseñor Emanuel von Ketteler, arzobispo de Maguncia.[14] Los alemanes tenían dos enemigos manifiestos, ambos igualmente agresivos: el desarrollo de la filosofía hegeliana que sustentaba racionalmente el proceso de secularización y la embestida —revestida de protección— del regalismo josefinista.[15] Ambas corrientes les parecieron destructoras de la Iglesia y optaron por enfrentarlas. Más lo hicieron cuando Ketteler y su escuela aseveraron que la cuestión social estaba afectando el "depósito de la fe".[16] Integraron así un viejo problema que Proudhon, José Donoso Cortés y otros críticos ya habían puesto también sobre el tapete, pero que ahora los alemanes encontraban más candente y aún más complicado por los últimos acontecimientos, como fueron los que se precipitaron al iniciarse la década de 1870.

Para esas fechas, la pérdida de los Estados pontificios y la Comuna de París acabaron de convencer a los militantes católicos que nada podían hacer al lado de los socialistas, y menos aún al lado de los liberales. Estos últimos eran para ellos los causantes directos de toda la "cuestión social", y cualquier virtual alianza que en adelante se pretendiera hacer entre cristianismo y liberalismo era, como lo dijo

[14] Ketteler ha venido a ser el símbolo del catolicismo sociopolítico católico. A tal grado que el mismo León XIII se expresó de él diciendo que había sido su "gran precursor". Empero, Ketteler es más símbolo que realidad y representa sólo una corriente del catolicismo. Lo cierto es que "este aristócrata westfaliano que nunca fue un demócrata", como afirma Aubert, tuvo el mérito de lanzar a muchos católicos a la búsqueda de soluciones sociales. Véase Robert Kothen, 1945, p. 192, y Roger Aubert, 1974, pp. 537-540 y *passim*.

[15] El josefinismo era el sistema relativo a las relaciones Iglesia-Estado implantado por el emperador José II, en el cual la Iglesia quedaba supeditada al Estado.

[16] W.E. von Ketteler, "Informe a la Asamblea de obispos alemanes", Fulda, 1869, en Jean Villain, 1967, p. 46.

Pío IX a los franceses en 1871, "un mal más lamentable que la revolución, más lamentable que la Comuna con sus hombres salidos del infierno".[17]

La experiencia de la Comuna de París llevó a los católicos a dos convicciones. Una, atestiguaba y afirmaba con menos tintes viscerales que los de Pío IX la idea de la incompatibilidad con el liberalismo. Nadie lo expresó mejor que Albert de Mun, quien durante la Comuna participó como oficial del ejército francés, pero que tiempo después se convirtió en un decidido partidario de las ideas sociales católicas. Refiriéndose a la Comuna, y ya con la perspectiva del catolicismo social, De Mun escribió: "Entre aquellos revoltosos y la legalidad de la sociedad de la que éramos defensores se nos tendió un abismo."[18]

Fue así como los católicos sociales llegaron a una segunda convicción: si el socialismo estaba equivocado en sus propuestas y métodos de solución de la cuestión social, era muy justificada su actitud de rebeldía frente al liberalismo. Nuevamente fue una anécdota consignada por Albert de Mun en sus *Memorias* la que traducía esta convicción. De Mun relataba cómo en unos de aquellos días de la Comuna, un *communard* fue acusado ante él de ser un insurrecto; al momento el preso espetó: "¡Los insurrectos sois vosotros!".[19] De Mun aplicaba esta frase al liberalismo y deducía que era este último el que había trastocado el orden social y con ello había propiciado las revueltas de la época. El incidente pronto pasó a ser una anécdota llevada y traída por los militantes para afirmar su postura tanto frente al liberalismo como frente al socialismo. De esta situación los católicos derivaron también la convicción de que el futuro de la sociedad sería socialista o social-católico, dependiendo de la "prisa" que unos y otros se dieran para solucionar los problemas populares.[20]

Los 20 años transcurridos entre la Comuna de París y la promulgación de la encíclica *Rerum Novarum* (1871-1891) fueron de capital importancia para la formación de la opción social católica. Entre los factores externos a la Iglesia que alimentaron las inquietudes católicas hubo algunos de gran importancia. En primer lugar el avance de las diversas corrientes socialistas, en particular del socialismo francés y de la socialdemocracia alemana. Manifestaciones de esto fueron la fundación de la Primera Internacional (1864) y la instauración de la

[17] Discurso de Pío IX ante la representación francesa, 18 de julio de 1871, en Roger Aubert, 1974, p. 417.

[18] Albert de Mun, 1908, pp. 28-29.

[19] *Ibid.*, pp. 29-30.

[20] Alfredo Méndez Medina, 1913b, p. 8.

Segunda Internacional en París con motivo del centenario de la Revolución francesa (1889). El intento de coordinación mundial que las internacionales pretendían les sirvió de ejemplo y acicate para extender, como de hecho lo hicieron, el catolicismo sociopolítico. Incluso la aparición de la violencia laboral en lugares como Chicago (1886), Londres (1889) y tardíamente Fourmies (1891), fueron muestras para ellos del atraso que estaban experimentando en la solución de las cuestiones sociales. Por último, la aparición de escritos de las diversas corrientes socialistas fue también ocasión de activación para los católicos. En particular la aparición del primer tomo de *El Capital* (1867) de Carlos Marx que, aunque no tuvo amplia difusión sino hasta después de 1890, le dio al socialismo una base teórica inigualable.[21]

Las dos décadas de preparación para la promulgación de la *Rerum Novarum* fueron de conformación y confrontación de las diversas posturas sociopolíticas de los católicos. Por lo menos nueve escuelas en otras tantas ciudades europeas se disputaban la exclusiva de dictar los preceptos teóricos y las normas prácticas de lo que debían ser los aspectos fundamentales de la alternativa social cristiana: Angers, Bolonia, Roma, Lovaina, Lieja, Londres, Maguncia, París y Friburgo. En la discusión se mezclaron las antiguas ideas paternalistas de los católicos liberales con las nuevas propuestas corporativas extraídas de las tesis de Santo Tomás. Se debatieron también nuevos elementos capaces de integrar una respuesta católica coherente con la situación mundial y capaces de competir con el ascenso progresivo del socialismo.

Nuevos hombres y nuevos escritos vinieron a engrosar las filas del catolicismo sociopolítico. Entre los primeros sobresalieron, Henry Manning, arzobispo de Londres; Giuseppe Toniolo, profesor de la Universidad de Pisa; Rómulo Murri, combativo sacerdote italiano; René de la Tour du Pin, quien con el ya citado Albert de Mun y León Harmel continuaron la actividad social de los católicos franceses; además, los herederos del pensamiento social de monseñor Ketteler, Karl Vogelsang y Gustav von Blome, y en Friburgo, el obispo de la ciudad monseñor Mermillod y su colaborador laico Gaspar Descurtins. A todos ellos se unió muy pronto el nombre del arzobispo de Perusa, Gioacchino Pecci, llegado al pontificado a la muerte de Pío IX (1878) con el nombre de León XIII.

En un principio, la actitud del nuevo pontífice no parecía distinguirse de la postura condenatoria de su predecesor. En efecto, los primeros documentos del papa Pecci no modificaban ni la forma ni el

21 E.J. Hobsbawm, 1983, pp. 112-119 y *passim*.

fondo de los del papa Mastai.[22] Empero, con el tiempo, la aparición de otros textos menos condenatorios y enfocados fundamentalmente a la reconstrucción de la Iglesia, fueron dando la fisonomía propia del pontificado de León XIII. Todos ellos estaban dirigidos a promover de modo coherente el surgimiento de una alternativa cristiana en el mundo moderno. Uno de sus primeros escritos puso de manifiesto el *corpus* teórico sobre el que debía fundamentarse la restauración: *Aeterni Patris* (1879), sobre la necesaria renovación de la teología y específicamente sobre la restauración del tomismo. A partir de estos fundamentos, León XIII ahondó los elementos teológicos de la postura católica ante la concepción del poder (*Diuturnum Illud*, 1881) y ante los lineamientos de un estado cristiano (*Inmortale Dei*, 1885).

Con otros documentos de mayor o menor contenido sociopolítico el papa Pecci fue poco a poco dando forma a un proyecto de construcción de la alternativa cristiana. Al terminar su primer decenio de pontificado, se preparaba ya un documento de mayores alcances sociales y que sería más explícito acerca de la postura católica ante lo que con progresiva propiedad en los ambientes militantes se aceptaba como la "cuestión social". En ello influyeron de manera decisiva las diversas corrientes católicas que se ocupaban de los problemas sociales. Los tres años siguientes continuó la efervescencia de los militantes por el tema, hasta que en mayo de 1891 el papa León XIII publicó un texto decisivo y, sin duda, el mayor de su pontificado, la encíclica *Rerum Novarum*.

El documento causó estupor y extrañeza en unos, y en otros una gran esperanza. Estupor y extrañeza en quienes estaban empeñados en negar la existencia de una "cuestión social" y que consideraban a los que la afirmaban como reaccionarios, incendiarios y socialistas. Reconocer la existencia del problema era por lo tanto dar la razón a estos últimos, y más cuando el mismo líder del socialismo francés, Jean Jaurés, declaró que la encíclica "sobre la condición de los obreros" era un programa socialista.[23] Quizá esto explique el viaje que monseñor Freppel, portavoz de los católicos liberales, hizo a Roma poco antes de la publicación de la *Rerum Novarum* con la consigna explícita de hacer abortar el documento. Pero para los militantes sociales era ciertamente el punto de llegada de muchos años de búsqueda. Así lo expresó Max Turman, contemporáneo de los hechos: "Acaso muchos se asombren y escandalicen al oírnos decir que una encíclica ha podi-

[22] Jean-Marie Mayeur, 1980, p. 53.
[23] M. D. Chenu, 1979, p. 15.

do ser la conclusión lógica y si se quiere el coronamiento de una evolución de ideas, larga, compleja, internacional.''[24]

No se trataba ciertamente de un ''programa socialista'', como pensaba Jaurés, ni tampoco de ofrecer un liberalismo mitigado que redujera sus efectos sociales. Si en el plano irreversible de los hechos concretos pudo ser ambas cosas, en el de la filosofía social —indiscutiblemente el punto de partida del texto de León XIII— la Iglesia se constituía en el portaestandarte de una versión del corporativismo social, sin duda —como ha dicho Howard Wiarda— el tercer gran ''ismo'' que, al lado del capitalismo y del socialismo, ha subsistido en el mundo moderno. Ahora bien, la clave de interpretación de la *Rerum Novarum* se encontraba en la racionalidad aristotélico-tomista y no en la racionalidad liberal ni en la socialista con la que algunos intentaron de inmediato interpretar el documento. Si el lenguaje de la encíclica era el mismo —obreros, clase social, salario, riqueza, propiedad privada, conflicto, ''los de arriba'' (*summorum*), ''los de abajo'' (*infirmorum*), miseria— otro era el contexto teórico y otra la clave a la que debía traducirse. Sin duda, el desconocimiento del tomismo entre muchos de los clérigos de la época contribuyó a la perplejidad o a la impropia interpretación de la encíclica. Tanto es así que George Lichtheim, historiador del socialismo, ha afirmado que la *Rerum Novarum* sólo podría haber asustado a los patrones más cerriles de los países latinos.[25] Pero quienes comprendieron el origen antiliberal y la raigambre antimoderna de la filosofía de León XIII no tardaron en acusarlo de socialista, reaccionario, torpe, atrevido, imprudente y entrometido.[26] Georges Bernanos tradujo más tarde esta ambigüedad al escribir en su *Journal d'un curé de campagne* estas palabras:

> Así por ejemplo, la famosa encíclica de León XIII, *Rerum Norarum*, tú la lees tranquilamente, de un vistazo, como una pastoral cualquiera de cuaresma. Pero en aquella época, *mon petit*, creíamos que la tierra temblaba bajo nuestros pies, ¡qué entusiasmo! Era yo por entonces párroco de Narenfontes, en plena región minera. Esta idea tan simple de que el trabajo no es una mercancía sometida a la ley de la oferta y la demanda, que no se puede especular con los salarios ni con la vida de los hombres,

24 Max Turman, 1900, p. 2.

25 George Lichtheim, 1970, p. 221, nota 7.

26 El conde de Hausonville escribió por ejemplo un artículo en la *Revue dès Deux Mondes*, en el cual se preguntaba extrañado por qué la cuestión social correspondía al papa y a los curas. Daniel Rops, 1965, p. 200. Algunos periódicos liberales mexicanos fueron muy críticos con la encíclica y con su autor, especialmente *El Siglo XIX*; véase más adelante cap. II.

como se especulaba con el trigo, el azúcar o el café; eso trastornaba las conciencias, ¿no lo crees así? Por haberlo explicado desde el púlpito a mis feligreses me tomaron por un socialista, y los aldeanos *bien pensants* me hicieron caer en desgracia y me enviaron a Montreuil...[27]

Tres puntos genéricos tocaba la encíclica: primero, el problema de la existencia de la "cuestión social" y el afán equivocado del socialismo por solucionarlo; segundo, la necesaria intervención de la Iglesia y del Estado en el problema, y tercero, el papel que los mismos trabajadores y sus agrupaciones tenían en el asunto. Con respecto al socialismo, la actitud observada por León XIII en 1891 fue sorpresiva. En efecto, cuando en 1878 condenó en *Qoud apostolici muneris* al socialismo, éste era una "pestilente y ponzoñosa doctrina", sustentada por "pérfidos hombres" y por "nefandos traidores". 13 años después, los socialistas eran "hombres equivocados" que guidados por "jefes ocultos" atizaban el "odio de pobres contra ricos", acción ésta ciertamente "perversa", aunque comprensible puesto que "actúan por reacción contra la conducta inmoral y explotadora de los ricos". Ciertamente permanecía la condenación papal al socialismo, pero la fuerza que este úlimo fue paulatinamente tomando durante los últimos años del siglo, la postura un poco menos agresiva de la socialdemocracia y las justificadas reivindicaciones que promovía, hicieron cambiar la perspectiva católica. Un periódico mexicano, en medio de la euforia por la aparición de la *Rerum Novarum*, aseguraba que León XIII había expresado a un cardenal:

> El socialismo es un torrente: tres soluciones se presentan. Estorbarle el paso es exponerse a ser arrastrado con él. Ponerse tranquilamente a la orilla, es el papel de los beatos del sueño. Canalizarlo: he ahí la verdadera solución, lo que responde a la esencia misma de la Iglesia.[28]

Ahora bien en la burguesía católica provocó un gran escándalo el hecho de que el papa hubiese aprobado no sólo las asociaciones mixtas de patronos y obreros —mutualistas, círculos o patronatos—, sino también las agrupaciones integradas sólo por trabajadores. Esto contravenía el pensamiento de los liberales católicos y reorientaba el de los sociales hacia una nueva perspectiva, la del sindicalismo católico. El fondo del problema residía en las ideas corporativas sustentadas por León XIII. Si se debía solucionar de hecho y en todas partes la "cuestión social" sería necesario promover la agrupación corporativa, autónoma, aunque interdependiente de los integrantes del cuerpo

[27] Georges Bernanos, 1966, p. 54.
[28] *El Tiempo*, 27 de mayo de 1891.

social. Esta nueva perspectiva, aunada a la insistencia de la *Rerum Novarum* por hacer intervenir a la Iglesia en los problemas sociales y en establecer legislaciones estatales inspiradas en el catolicismo sociopolítico, prohijó el nacimiento de un nuevo grupo de católicos dentro de la Iglesia: los demócratas. Estos últimos optaron por considerar que el reformismo de sus correligionarios sociales debía estar sustentado primordialmente por una opción política concreta, la que desde entonces tomó para sí el nombre de democracia cristiana.

Entre 1891 y 1914, el reconocimiento oficial por parte de la *Rerum Novarum* de la "cuestión social" y la extraordinaria vitalidad que ese reconocimiento generó en algunas naciones, lanzó a la palestra pública a los cuatro grupos de católicos que pretendían hacer participar a la Iglesia en los problemas de su tiempo. Surgieron y contendieron así con mayor o menor capacidad e identificación, dependiendo de las circunstancias de tiempo y de lugar, los católicos liberales, los tradicionalistas, los sociales y los demócratas. En 1914 el inicio de la Gran Guerra —y en México el triunfo de los constitucionalistas y la consiguiente escisión entre ellos— cerró momentáneamente el juego de fuerzas entre los militantes católicos. Éstas reaparecieron con nuevas perspectivas a finales de la década y sufrieron una definitiva reorientación a principios de los años treinta —en una diferente circunstancia mundial— con la aparición de un nuevo documento social, *Quadragesimo Anno* (1931), del entonces papa Pío XI.

Por lo pronto, entre 1891 y 1914 nació y se consolidó el grupo demócrata, que en muchos países provocó agrias discusiones con sus correligionarios, y más cuando tomó la delantera en la gestión del catolicismo sociopolítico. Los poco más de 20 años que siguieron a la encíclica *Rerum Novarum* constituyen, así, la última etapa del primer siglo de formación de la alternativa social cristiana.

Muchos de los antiguos católicos sociales que habían visto florecer sus iniciativas entre 1871 y 1891, vieron con recelo las perspectivas de los demócratas, quienes, salidos de sus filas, daban un paso más en la construcción del catolicismo sociopolítico. Varios puntos diferenciaban a estos nuevos católicos demócratas de sus inmediatos antecesores sociales. En primer lugar se remitían a los grupos populares como fundamento y finalidad primera de su acción social. Con ello pensaban cumplir la consigna de León XIII: "Oponed asociaciones populares cristianas a las socialistas; de vosotros depende que la democracia sea cristiana; salid de las sacristías, id al pueblo."[29]

[29] Carta de León XIII al cardenal Henry Manning, 1899. *Nessugno Ignora*, 1902, núm. 9.

Ahora bien, algunas de las estrategias principales tomadas por los demócratas para lograr sus propósitos fueron: el sindicalismo, la participación política y la promoción de iniciativas legislativas de acuerdo con los principios católicos. Estas últimas iniciativas estuvieron orientadas tanto a la solución de los problemas sociales y laborales como a las relaciones Iglesia-Estado. Todo ello con la conciencia de que construían una sociedad que tuviera por cimiento al cristianismo y a dos virtudes que consideraban los pilares fundamentales: la justicia y la caridad.

La insistencia en la participación política implicó algunos problemas tanto con la jerarquía eclesiástica como con sus correligionarios —liberales, sociales y tradicionalistas—. Los problemas con la jerarquía fueron básicamente provocados por dos razones: primera, porque los demócratas cristianos al constituirse en defensores natos de los derechos de la Iglesia —frente al Estado y frente a la sociedad—, evadían y suplantaban los acuerdos pragmáticos que las autoridades eclesiásticas —obispos, párrocos o cardenales— pudieran haber tomado. Y segunda razón, porque la democracia cristiana comprometió a muchos clérigos no sólo en la asesoría a los militantes, sino en puestos públicos y de elección popular. En este último caso estuvieron, por ejemplo, los llamados *abbés démocrates* franceses y, de diverso modo, sus colegas italianos, belgas y alemanes. Si esto ya de suyo era una dura prueba, hubo otra que enfrentó intensa y acremente a los demócratas cristianos con sus correligionarios tradicionalistas. Los primeros habían optado por la consigna siguiente:

> El partido demócrata cristiano estima que las cuestiones sociales encierran a las demás, y deja a cada una de las agrupaciones la libertad de participar o no en el terreno político. Pero los que se decidan por lo político deben considerarse fundamentalmente republicanos democráticos.[30]

Uno de los portavoces de la democracia cristiana, Marc Sangnier, en su revista *Le Sillon*, respondió pronto la agresión que los tradicionalistas católicos lanzaron contra esta posición de los demócratas. Para los tradicionalistas la "restauración del orden social cristiano" suponía la restauración de la monarquía. Al frente del grupo tradicionalista se puso Charles Maurras, quien en la célebre, por agresiva, *Action Française*, enfrentó a los demócratas. Y más cuando uno de los *abbés démocrates* llegó a decir: "No somos un partido *político*, ni un parti-

[30] Abbé Gayraud, 1899, p. 170.

do *confesional*, sino un partido *social*, que no podría ser calificado de *conservador* ni de *revolucionario*''.[31]

El rompimiento consciente de los católicos demócratas con el conservadurismo y sus pretensiones reformistas en materia económica, social, política y laboral, pronto los enfrentó no sólo con sus iguales tradicionalistas, sino con algunos sectores significativos de la jerarquía eclesiástica. Dos hechos contribuyeron principalmente a ello: la muerte de León XIII (1903) y la condenación del llamado modernismo que el siguiente papa, Pío X, promulgó cuatro años después. Ciertamente León XIII trató de moderar el afán reformista de los demócratas al publicar *Graves de Communi* en 1901. Esta encíclica, nada menos que ''sobre la democracia cristiana'', intentaba descargar a ésta de su contenido político; pero en ningún momento afirmaba que la restauración cristiana hubiera de implicar la restauración de la monarquía. Tampoco condenaba los intentos de los demócratas por comprometerse en las gestiones sociales de sus respectivos países; si acaso, era una exhortación a la moderación frente a las diversas opciones tomadas por los católicos militantes. Las cosas se complicaron a la muerte de León XIII, pues su sucesor, el papa Sarto, más conservador que su predecesor, intentó reordenar las actividades sociales y democráticas de los militantes que, en nombre de la Iglesia, se habían lanzado a la acción pública.

La condenación del modernismo —hecho que condicionó el corto pontificado de Pío X— poco incluía a las cuestiones sociales, ya que, en efecto, se condenaban las nuevas corrientes exegéticas que, surgidas desde fines del siglo, introducían los métodos de la crítica histórica racionalista en la hermenéutica bíblica y pretendían revisar los dogmas fundamentales del cristianismo. Sin embargo, la actitud de algunos eclesiásticos —''la raza de los buscadores de herejías'', de los que habla Rops— trascendía lo puramente doctrinal para abarcar todas esas nuevas actividades de los católicos salidos de las sacristías. Se condenó a los *abbés démocrates*, a *Le Sillon* y a Marc Sangnier; se suspendió de sus funciones sacerdotales al padre Rómulo Murri, cura demócrata italiano; a sus homólogos se les vedó asistir a las reuniones de los sindicatos cristianos ''para que no aparecieran mezclados en los males que frecuentemente se derivan de esa institución''.[32] Desde el inicio de su pontificado Pío X, en *Fin dalla prima nostra encíclica*, había ya mostrado su extrañeza por las ideas de los demócratas cristianos, en especial las ideas referentes a la restricción que éstos hacían

[31] *Ibid.*, p. 147. El subrayado es del original.
[32] Decreto *Ex comploribus*, 1914, p. 349.

del derecho de propiedad, y por su acentuado afán de implantar la igualdad cristiana. En ese documento Pío X advirtió a los militantes:

> Al patrocinar la causa de los proletarios y de los pobres deberán cuidarse de emplear un lenguaje que pueda inspirar en el pueblo aversión a las clases superiores de la sociedad. No hablen de reivindicaciones y de justicia cuando se trate de mera caridad.[33]

Alrededor del papa se reunió también un grupo de eclesiásticos de ideas afines. Uno de los más famosos fue Umberto Benigni, funcionario de la Secretaría de Estado y cabeza visible de *La Sapiniere*, red secreta internacional que pretendía la condenación de todo lo que estuviese contagiado de modernismo.[34] Uno de los últimos asuntos en ponerse al alcance de estos nuevos inquisidores fue el del sindicalismo católico, tan fundamental en la gestión de los demócratas cristianos. Benigni sabía que el papa preparaba un *motu proprio* sobre el tema y que sería, como de hecho fue, *La Civiltà Cattòlica* la revista que pusiera el dedo en la llaga y sirviera de tribuna a los antisindicalistas. A mediados de febrero de 1914, en "¿Sindicalismo católico?", el padre Giulio Monetti, jesuita, lanzaba el primer ataque:

> En vista de los orígenes exclusivamente revolucionarios, la palabra sindicalismo no tiene nada de que agradarnos. Tiene un tinte demasiado exótico para nosotros los católicos y veremos que esto implica demasiadas cosas contrarias al verdadero espíritu del Evangelio y nada se gana intentando bautizarlo con el calificativo de "cristiano". Cuando dos palabras se avienen tan mal, no debemos pretender vincularlas.[35]

En ése y en otros artículos Monetti abundaba en detracciones contra el sindicalismo católico. En efecto, era larga la lista de acusaciones: busca el uso de la fuerza y propicia el conflicto laboral; la solidaridad que predica es un amasijo de aberraciones opuestas al derecho natural; la función social de la propiedad es un prejuicio; el pobre no tiene ningún derecho sobre el rico y sus riquezas; el deber del patrón es solamente pagar el justo precio por el trabajo y observar las cláusulas

[33] *Fin dalla prima nostra Encíclica*, 1903, núm. 5, en *Documentos Sociales*, 1964, p. 406.

[34] Émile Poulat ha hecho dos estudios exhaustivos de esta organización, cuyo verdadero nombre era *Sodalitium Pianum* (Liga Pío V). Este pontífice era tomado como el símbolo del tradicionalismo, ya que fue el papa del Concilio de Trento. Véase Émile Poulat, 1969 y 1977.

[35] En Émile Poulat, 1969, p. 487.

del contrato laboral; el derecho de huelga que acepta es una idea socialista; en suma, es "falso en sus presupuestos, pernicioso e ilusorio en sus fines, tan inmoderado como nocivo en sus medios".[36]

Empero, a pesar de la amenaza que se cernía sobre el sindicalismo católico, no se promulgó ninguna condena contra él pues tuvo sus defensores, en especial los jesuitas franceses adscritos a *L'Action Populaire* y los cardenales Pietro Maffi de Italia y Joseph Desiré Mercier, primado de Bélgica. La intervención oportuna de éstos y de otros militantes, como Giuseppe Toniolo, hicieron repensar el asunto a las autoridades romanas. Por otra parte, la declaración de guerra en julio de 1914 y la muerte del papa al mes siguiente, detuvieron toda condena, tanto contra la democracia cristiana en general como contra el sindicalismo católico en particular. Ambos florecieron después de la conflagración.

LAS CONSTANTES

Tomando como base los análisis de René Rémond y Jean-Marie Mayeur, especialistas del tema, se pueden fijar algunas características comunes a las cuatro vertientes —tradicional, liberal, social y demócrata— que conformaron a lo largo del siglo XIX la alternativa católica frente a la modernidad.[37] Ciertamente hubo semejanzas y diferencias —ya las hemos anotado—, algunas muy profundas entre sí. Pero también hubo ciertas constantes, todas ellas tendientes a asegurar la influencia y la presencia del cristianismo interpretado por la Iglesia católica en las nuevas sociedades.

En primer lugar, las diversas corrientes pretendieron ser fieles a las enseñanzas del dogma católico. Aceptaron con integridad el "depósito de la fe" y creyeron que la autoridad eclesiástica era la única autorizada para interpretarlo. Las diferencias entre ellos con respecto al dogma provinieron más bien de la aceptación de las diversas corrientes teológicas. Como la teología no es la fe, sino su racionalización y su expresión inteligible, encontraron diversos modos de acceso al dato de la fe y a su hermenéutica. Desde luego que el problema provino más de la rigidez de los conceptos teológicos de las autoridades eclesiásticas en el siglo XIX, que del error en que incurrieron

[36] Aparte del segundo artículo del padre Monetti, *La Civiltà Cattòlica* publicó ocho más en contra del sindicalismo cristiano, escritos ahora por el padre Chiaudano. Émile Poulat, 1969, p. 489.

[37] René Rémond, 1980; Jean-Marie Mayeur, 1972 y 1986.

algunos militantes católicos. Vale decir —hoy así se ve— que fue la estrechez de la medida teológica lo que determinó la condenación de algunas corrientes sociales, más que su heterodoxia.

Aún en el caso de los católicos liberales —con quienes fueron frecuentemente injustos sus correligionarios intransigentes—, es menester afirmar que pretendían reservar un relevante lugar a la Iglesia, siempre y cuando ésta aceptara modificar sus estructuras. Como la modificación suponía las reformas políticas y económicas, y éstas a su vez generaron las sociales, el problema se hizo más complejo, de tal modo que se convirtió en una "cuestión social". Esto, según los intransigentes, era inaceptable puesto que atacaba no sólo al *depositum fidei*, sino también a las estructuras del cuerpo social, principalmente a los más débiles, con quienes los cristianos —por razones éticas, teológicas y ahora también históricas— tenían mayor compromiso.

En efecto, las razones históricas por las cuales la Iglesia decimonónica se orientó a la defensa de la causa de los obreros y de todos aquellos que, como decía la *Rerum Novarum*, eran víctimas de la "miseria inmerecida", fue doble: una del pasado y otra del presente. La del pasado se la habían estado recordando a la Iglesia no sólo sus propios militantes —como Ozanam, Lamennais, Ketteler, Toniolo, Buchez o Maret—, sino los mismos anarquistas o socialistas. El mismo Federico Engels se encargó de recordar en 1894 que "la historia del cristianismo primitivo [tenía] notables puntos de semejanza con el movimiento moderno de la clase obrera".[38] Pero desde tiempo atrás la Iglesia había intentado vincularse también no sólo con el pasado inmediato, sino con su más remoto origen. Se encontró de nuevo excluida y marginada tal y como lo había sido al inicio de su historia, y pretendió vincularse con la suerte de todos aquellos obreros, proletarios, campesinos, indígenas y migrantes a quienes la modernidad no trataba de mejor manera. Era ésta la razón que en el presente la llevaba a intentar vincularse de nuevo con los que ella misma llamaba "los de abajo" (*infirmorum*). Por medio de estos últimos pretendía conservar su lugar en la sociedad, tal y como por la acción de ellos mismos lo había ganado en la antigüedad. Volvía a los orígenes ahora que la modernidad renegaba de ella, se desprendía de su tutela, le arrebataba sus posesiones, la separaba del Estado, o como lo dijo Arnold Toynbee, ahora que "Occidente retira el capital que había invertido en la religión y lo coloca en la nueva tecnología".[39]

Desde luego que la Iglesia no estuvo dispuesta a ceder un ápice

[38] K. Marx y F. Engels, 1974, p. 403.
[39] En Ramón Comás, 1971, p. 101.

de su poder —espiritual o temporal—, y su vinculación con la causa proletaria fue una de las razones de legitimidad histórica que esgrimió para mantenerse en pie de lucha. La intransigencia de la Iglesia respondió a la convicción profunda, racional y visceral a la vez, de que las reformas modernas acabarían por aniquilar la llamada civilización cristiana y por "retrogradar" —decía un catecismo mexicano decimonónico— 19 siglos de historia "para volver a la civilización del paganismo".[40] Y más áspera fue su reacción cuando pensaron que dentro de sus filas los católicos liberales —ese católico que "cree como impío y vive como pagano", decía apasionadamente el mismo catecismo mexicano—[41] intentaban traicionar la causa de la Iglesia y destruir la civilización cristiana.

Nada de eso pretendían, a decir verdar, los liberales católicos, sino —como lo decía la fórmula montalambertiana— dejar vivir libre a la Iglesia en el Estado libre. Tanto liberales como intransigentes —y ésta es la segunda constante— partían del supuesto de que el catolicismo no se agotaba en una religiosidad intimista, privada y pietista, sino que tenía hondas consecuencias de orden social y soteriológico. Ahora bien, la agresividad de algunas corrientes liberales —atizadas sin duda por la intransigencia católica— en contra de las actividades sociales de los cristianos, agudizó la lucha, además de que los intransigentes pocas veces estuvieron en disposición de aceptar las razones liberales, por más moderadas que fueran. En realidad —sobre todo en algunos lugares— se dio un largo enfrentamiento entre la intransigencia católica y el reformismo liberal, ambos convencidos de que la sociedad les pertenecía y de que debían competir —ahora también con el socialismo— por la supremacía. Obras como *Le conquête du Peuple* (1908) de Albert de Mun, intransigente social, muestran esta perspectiva.

En tercer lugar, las diversas corrientes católicas se preocuparon tanto por la reflexión teórica como por la realización de actividades prácticas. Vale decir que a la racionalización peculiar que hacían de los problemas correspondía una consiguiente institucionalización de organismos concretos. Surgieron así, gestionados por las diversas corrientes católicas, libros, editoriales, centros de estudios, bibliotecas, revistas, periódicos, semanas sociales, congresos católicos, reuniones agrícolas, cajas de ahorro, cooperativas, asociaciones mutualistas, centros de obreros, sindicatos, ligas de intelectuales, escuelas, lugares de diversión y esparcimiento, obras teatrales, conferencias, cursos, par-

[40] Ramón Valle, 1888, p. 5.
[41] *Ibid.*, p. 61.

tidos políticos, jornadas, federaciones agrarias, secretariados sociales, etc. No podemos negar que se trató de un catolicismo profundamente agresivo y profusamente inventivo que contribuyó en su momento a problematizar el proceso de algunas sociedades: rebasó los límites nacionales, propició reacciones favorables o desfavorables, impulsó reformas sociales o legislativas, aglutinó o dividió movimientos obreros, condicionó los procesos históricos de algunas sociedades, ofreció alternativas sociales o políticas, logró implantarse como proyecto nacional en algunos países, y en otros funcionó como contrapeso.

Por último, es preciso anotar una cuarta característica que fue común a las corrientes católicas: su pronta internacionalización. Dos fenómenos principales contribuyeron a ello: la implantación de las reformas liberales, que no conoció fronteras, y la extensión de la Iglesia católica. A las primeras dijeron oponerse, y pretendieron defender a la segunda. Para finales del siglo, prácticamente todos los países europeos y americanos tenían nuevas formas de economía y habían promovido de lleno la implantación de las reformas liberales. Para entonces los católicos recibían y seguirían recibiendo consignas a fin de enfrentar los cambios provocados por las revoluciones: democracia, republicanismo, derechos del hombre, pauperismo, industrialización, proletarización, ascenso del socialismo, urbanización, progreso material. Los católicos de los diversos países dieron respuestas más o menos análogas cuando se presentaron estos problemas, que dependieron desde luego de las circunstancias de tiempo, de lugar, de cohesión de las corrientes católicas entre sí y de la postura que guardaban las jerarquías eclesiásticas nacionales frente al Estado.

De este modo la alternativa católica a la modernidad estuvo condicionada por múltiples factores nacionales, internacionales, teológicos, sociales, económicos y políticos. Logró constituirse tomando en cuenta todos esos condicionamientos y ofreció "un modo católico de ver los problemas sociales y resolverlos".[42] Este "modo católico" conformó, a su vez, la tentativa de una nueva cristiandad enfrentada a la modernidad, cristiandad que fue tan coherente en sí misma, como ambigua en sus expresiones; tan ilusa y utópica en sus planteamientos, como creativa y concreta en sus realizaciones; tan aparentemente monolítica, como divergente en sus corrientes internas; tan racional en sus ideas, como endeble en muchos de sus análisis; tan destinada al fracaso al enfrentarse a los procesos irreversibles de la modernidad, como fecunda en inspiración y significación al ser elemento de un pro-

[42] Alfredo Méndez Medina, 1945, p. 3.

ceso de más larga duración que pone énfasis —con los errores, los aciertos y las intenciones— en una larga lucha por la justicia —fuera o dentro de la Iglesia— de la que aún se desconoce el fin.

LA RACIONALIDAD

Uno de los elementos fundamentales para comprender y explicar la formación, la coherencia, las continuidades y las contradicciones de la alternativa social cristiana, es sin duda, dilucidar la naturaleza de su propia racionalidad. Ciertamente no se trata de la racionalidad liberal, ni de la conservadora, ni de la socialista, aunque parezca afiliarse a alguna de las tres, al tomar posturas pragmáticas ante los hechos sociales. Se trata de la racionalidad aristotélico-tomista, reelaborada en función de unos problemas históricos concretos a los que hubo de enfrentarse la Iglesia de la modernidad. Es necesario añadir que esta última se encontró en un callejón sin salida: derrotada luego de optar por el conservadurismo —y aun desengañada que esta alianza—, estuvo impedida para optar por el liberalismo —al que consideró materialista, ateo y racionalista— o por el socialismo, considerado por ella como engendro espurio de aquél.

Luego de la consolidación de las reformas liberales en el último tercio del siglo XIX, la Iglesia no tuvo más remedio que trazar su propio camino al margen y paralelo —agresivo o pacífico, según los países y los momentos— al de las sociedades seculares. Desde el punto de vista jurídico y político utilizó las categorías del poder indirecto y de la *societas perfecta* para subsistir paralela en el concierto de los Esados nacionales, aduciendo su propio estado de derecho. Ambas categorías hacían referencia a la capacidad de la Iglesia para bastarse a sí misma y para tutelar y legitimar cualquier organismo de la sociedad.[43] De modo que podía tener y sustentar por sí misma una sociedad paralela, donde incluso el "Estado cristiano" podría caber, si así lo decidía. Si no, la Iglesia terminaría por cosiderar al estado laico —a regañadientes, por cierto— como otra sociedad perfecta y legítima, capaz también como ella de sustentar sus propios organismos. Naturalmente que la lógica de los teólogos y juristas eclesiásticos pudo tener aceptación en aquellos países donde la fuerza de la Iglesia era poco abundante o poco intransigente. Pero en los países latinos,

[43] El calificativo de "perfecta" no hacía referencia a excelencia de una sociedad sino a su autonomía y autosuficiencia para lograr los fines que se proponía. Patrick Grandfield, 1982, p. 10.

donde, por obra de los antiguos patronatos, había tenido poder y riqueza, los problemas fueron tan agudos que, como en México, llegaron a las armas.

Desde el punto de vista social la Iglesia aceptó, bien entrada la segunda mitad del siglo XIX por cierto, la renovación de la corriente aristotélico-tomista. En un texto incompleto de Santo Tomás y, al parecer, no del todo suyo, titulado *De Regimine Principum*, se aduce que:

> ...ésta es la razón que ha llevado al filósofo a comparar la república a un cuerpo natural y orgánico que tiene movimientos dependientes de uno o dos motores, como son el corazón y el cerebro. Empero, cada parte del cuerpo tiene su acción particular que corresponde a la acción de esos motores primeros y a los que sirven de instrumentos. Y este cuerpo ha sido animado por el don de la generosidad divina y actúa de esa manera por la soberana justicia de Dios y también por las luces de la razón. Esto lo confirma el Apóstol en la primera Epístola a los Corintios cuando dice que "la iglesia es un cuerpo de partes distintas pero unidas por el lazo de la caridad". Por lo tanto, es necesario que, para formar una verdadera sociedad o una república, los miembros obren de conformidad con la cabeza, y que no exista ningún punto de discordia entre ellos y que todo esté bien ordenado en la ciudad.[44]

A partir de esta idea de que la sociedad funcionaba como un cuerpo humano, se desarrolló todo un discurso en el cual se fueron explicitando los conceptos fundamentales. La *cuestión social* surgía cuando el organismo se desequilibraba debido a la disfuncionalidad de alguno de sus miembros. El *bien común* se realizaba cuando las acciones del cuerpo social contribuían armónicamente al bienestar de todas y cada una de las partes. La *acción social* era aquella en la cual unos miembros del organismo ejercían sobre los demás, particularmente sobre los más débiles, una influencia benéfica. La *paz social* era el resultado y el efecto último de toda esta interacción armónica y la mejor prueba de salud del organismo. Dos eran los conceptos rectores: la *justicia* y la *caridad*. La primera como garantía de que cada uno de los miembros del cuerpo debería recibir lo que necesitaba para su subsistencia (justicia distributiva) y en proporción a su colaboración con el cuerpo social (justica conmutativa); la segunda, como el elemento cohesionador y como la garantía de la justica (caridad política).

[44] Santo Tomás de Aquino, 1857, p. 448.

Así el orden está de acuerdo a semejanzas y desemejanzas que da a cada cosa el lugar que le conviene, como dice San Agustín... Esta definición nos muestra ya la diferencia de condiciones en una república, tanto por la ocupación de los cargos públicos, como por la sumisión y la obediencia de los súbditos. De suerte que la organización de la sociedad será perfecta cuando cada uno disfrute de su libertad y guarde el orden debido que corresponde a su rango. Pues así como un edificio es sólido cuando sus partes fudamentales están bien colocadas, así mismo sucede con la república, que tiene firmeza y estabilidad cuando cada uno, según su propia condición, actúa en su nivel, sea el gobernante, sean los que ocupan cargos públicos, o sean los súbdios, haciendo lo que le piden las exigencias de su posición. Y como no existe ninguna oposición (*repugnantia*), el Estado será perfectamente dichoso y tendrá perpetua firmeza. Ésta es precisamente la felicidad de la república.[45]

Años más tarde, Jaçques Maritain, sin duda el portavoz más autorizado del neotomismo, le dio mayor consistencia y contribuyó a que la democracia cristiana sustentara con más propiedad una alternativa compleja y coherente. Del *Antimoderno* (1922) al *Campesino del Garona* (1965), pasando por *Humanismo Integral* (1936), la convicción maritaniana y de estos católicos fue la misma:

El tomismo no es sólo algo histórico... responde a los problemas modernos en el orden especulativo y en el orden práctico, tiene una virtud formadora y liberadora frente a las aspiraciones y a las inquietudes del tiempo presente... Es a un tomismo viviente y no a un tomismo arqueológico que hacemos referencia.[46]

Ahora bien, es necesario aclarar que, por paradójico que parezca, la renovación tomista contribuyó a escindir los grupos católicos entre sí. En particular hay que tener en cuenta que la racionalidad tomista fue el patrimonio de los sociales y de los demócratas cristianos, y no así de los liberales, tradicionalistas y conservadores católicos. Esto no quiere decir que no haya habido integrantes de estos tres últimos grupos que hayan transitado conscientemente al tomismo. Pero hay que tener en cuenta que los tradicionalistas y coservadores pertenecieron, en general, a las generaciones anteriores a la renovación tomista. Hubo, además, quienes quedaron en medio de las dos teologías, la tradicional y la renovada. Esto explica también la diversidad de inter-

[45] *Ibid.*, p. 449.
[46] Jaçques Maritain, 1933, pp. 5-6.

pretaciones que los mismos militantes hacían de un documento, o la divergencia de opciones que se suscitaban en torno a la solución de un mismo problema.

EL CASO MEXICANO

La historia de la formación de la alternativa social católica en México tiene como gran telón de fondo el proceso analizado anteriormente. Sin embargo, el catolicismo social mexicano, al ponerse en contacto con las circunstancias y particularidades nacionales, tomó una fisonomía propia y se periodizó de acuerdo con el proceso social, político y económico de la sociedad mexicana. Las influencias europeas y latinoamericanas —estas últimas menores que las primeras—, las prescripciones romanas y las coincidencias doctrinales, generacionales y prácticas con otros correligionarios condicionaron el nacimiento de la opción social católica en México, pero también fue condicionado por el momento histórico por el que pasaba el país: República Restaurada, Porfiriato y Revolución, tres momentos de rica experiencia histórica, de reformulación de los proyectos nacionales y de movilidad de grupos políticos, ideas filosóficas y aun de capitales nacionales y extranjeros.

También en México el proyecto alternartivo católico registró las cuatro vertientes que tuvo en Europa. Las corrientes se mezclaron entre sí, contendieron unas con otras, tuvieron efímeros momentos de convergencia, pero pocas veces se presentaron unitarias y únicas. Estuvieron condicionadas por el proceso de crecimiento de la sociedad mexicana y por el proceso de consolidación del Estado nacional, pero también por el comportamiento específico de los sectores directivos del episcopado mexicano. Si las cuatro corrientes del catolicismo sociopolítico estuvieron presentes en alguno de los momentos de las etapas históricas mencionadas, el grado de vigencia no siempre fue el mismo; es más, el nacimiento tardío de la corriente social y de la demócrata vino a presionar, primero, y luego a alterar y enfrentar el proyecto católico. Y esto no sólo con los proyectos oficiales del Estado o de otros activos grupos de la sociedad, sino con los de sus propios correligionarios.

Cuatro momentos tuvo la formación de la alternativa social católica mexicana. El primero se inició a la caída del imperio de Maximiliano y se prolongó hasta la cuarta reelección de Porfirio Díaz (1867-1892), en el que éste, a pesar de la crisis de los primeros años de la década de 1890, logró consolidarse en el poder. En estos 25 años

florecieron en México los católicos tradicionalistas e intentaron oponer un proyecto propio —de diverso modo que al lado del conservadurismo— al triunfante proyecto liberal. Poco menos de un decenio después —durante el cuarto y quinto periodos presidenciales de Díaz (1892-1900)— tomaron la delantera los católicos liberales que, amparados en la política de conciliación y en el crecimiento del régimen, buscaron el entendimiento con los hombres del porfiriato, no sin la venía de las autoridades romanas y de los directivos del episcopado nacional. Empero, para fines del siglo hicieron su irrupción los católicos sociales y fueron cobrando progresiva vigencia durante un decenio (1899-1909). Tres diversas circunstancias podemos aducir, al menos, para explicar el nacimiento de los sociales: la persistente inquietud de jóvenes y viejos mexicanos por el futuro político del país; la inopinada y lenta aparición de los costos sociales del régimen, desatendida y despreciada por muchos de sus hombres, y la presencia de múltiples ejemplos de sus correligionarios católicos europeos y de diversos documentos pontificios, especialmente *Graves de Communi* (1901).

A finales del primer decenio del siglo saltaron los demócratas cristianos a la palestra pública, proponiendo un proyecto sociopolítico autónomo frente a la crisis final del porfiriato (1909-1911) y contendiendo con propios y extraños durante un lustro de vida mexicana (1909-1914). Sin duda, los demócratas fueron prohijados por las corrientes católicas europeas, pero también por las circunstancias mexicanas: agudización de los problemas sociales desde 1907; politización progresiva de jóvenes, profesionistas y grupos diversos después de 1908; declive del "sol de Tuxtepec" y cambio de los hombres en el poder entre 1910 y 1911; democratización de la sociedad luego de estos últimos años, y, finalmente, invitación y llamamiento a la concordia, a la legalidad, a la participación y al pluralismo político por el movimiento maderista.

Después de 1914, las circunstancias mexicanas cambiaron radicalmente, tanto para la nación como para los católicos. La supuesta colaboración de estos últimos con el huertismo, la diversidad y ambigüedad de sus opciones sociopolíticas y el creciente anticlericalismo de los constitucionalistas les deparó un futuro diferente. Por otra parte, los problemas internacionales, la escisión de los revolucionarios, el triunfo de una facción beligerante y la nueva situación legal y jurídica, constituyeron un nuevo reto, no sólo para los militantes católicos, sino para los grupos activos nacionales y para la sociedad mexicana.

II. LA ENCÍCLICA *RERUM NOVARUM* EN MÉXICO (1891)

Si en 1886 *El tiempo* afirmaba que la primera encíclica de León XIII, *Inscrutabili Dei*, tenía como finalidad "la restauración del reino social del Nuestro Señor Jesucristo", la aparición de la *Rerum Novarum* un lustro después, no dejaba duda alguna.[1] La nueva encíclica, aunque incomprendida en parte, desencadenó en los periódicos de la ciudad de México una verdadera efervescencia por divulgar temas sobre "la terrible cuestión social", como la calificó el corresponsal romano de uno de ellos. La *Rerum Novarum* fue publicada en Roma a mediados de mayo de 1891, y aunque en México no se conoció sino hasta un mes después, no por eso se dejó de preparar el terreno a un documento de León XIII "más ansiosamente esperado, que todas las obras que han salido ya de su egregia pluma".[2] Según *La Voz de México*, cuatro años de preparación le había llevado al papa la redacción de la encíclica "sobre la condición de los obreros".[3]

LOS ANTECEDENTES

Antes de la llegada de la *Rerum Novarum*, ya los católicos mexicanos habían incursionado en el campo de las actividades sociales, coordinadas y promovidas principalmente por la Sociedad Católica de la Nación Mexicana. Nacida al año siguiente de la caída del imperio, pretendía como "único y exclusivo fin conservar, defender y propagar... la religión católica, apostólica y romana".[4] En el nombre llevaba "la incurable decepción política [y] la inmarcesible energía de lucha por la verdad", como más tarde se afirmaría de ella.[5] En efecto, al per-

[1] *El magisterio de León XIII*, 1886, p. XCII.

[2] *El Tiempo*, 30 de mayo de 1891. Algo semejante repetía al día siguiente *La Voz de México*, 31 de mayo de 1891.

[3] *La Voz de México*, 31 de mayo de 1891.

[4] *Reglamento de la Sociedad Católica*, 1895, art. I.

[5] *El País*, 24 de abril de 1901, Cit. en Jorge Adame, 1981, p. 131.

catarse de que su proyecto sociopolítico salía tan mal librado en la lucha al lado de los conservadores, los católicos intentaban ahora la creación de una sociedad paralela y autónoma.[6] En su origen se encontraba la misma actitud intransigente de los católicos europeos ante la sociedad liberal. La táctica no era diferente: el retraimiento frente a la derrota y la creación de un nuevo espacio vital, espacio tanto más real cuanto que las reformas liberales tardarían todavía tiempo en abarcar todos los aspectos de la vida y todas las regiones del país. En México, la Sociedad Católica nació como el primer intento de "un grupo de católicos" —decía la *Memoria*... de 1877— por enfrentarse de un modo inédito al Estado liberal. La novedad que esta agrupación fue descrita de diversos modos. Uno de ellos fue especialmente significativo: "La Sociedad Católica es la conversión de un partido en apostolado".[7]

Aseveración importante, puesto que revela el origen próximo de la primera asociación intransigente ante el triunfo del liberalismo mexicano. La Sociedad Católica, al concebirse a sí misma como "apostolado", no se consideraba un partido político, sino un "movimiento religioso", como también afirmaban. Sin embargo, hacían una aclaración que al dejar entrever su "decepción política", también manifestaba su "inmarcesible energía de lucha" que tarde o temprano sería política:

> Nosotros en política *dejamos a los muertos que entierren a sus muertos, y dando al César lo que es del César, damos a Dios lo que es de Dios.* La política, gracia al cielo, no nos pertenece, sino por su aspecto religioso, y en todo lo demás nos es extraña, por no decir que desagradable.[8]

Esta ambigüedad ante la política explica el fondo del movimiento católico que empezaba a manifestarse en México, movimiento del que

[6] El padre Mariano Cuevas, portavoz autorizado de la corriente intransigente mexicana, desconoció incluso la alianza de los católicos con los conservadores. A este propósito escribe que el programa imperialista "fue un programa del que nos seguimos gloriando los católicos mexicanos. Mas entiéndase bien que lo único de que nos podemos gloriar es del programa, es decir de lo que se pensó, se propuso y se prometió a nuestros prelados; nunca, empero, de los hechos históricos tales como se desarrollaron, merced a tantas perfidias y traiciones de los franceses y del mismo emperador Maximiliano". Mariano Cuevas, 1942, p. 340.

[7] *El País*, 24 de abril de 1901. Cit. en Jorge Adame, 1981, p. 131.

[8] *Memoria de la Sociedad Católica*, 1877, p. 4. El subrayado es del original. Sin embargo, como lo ha mostrado Robert Case, algunos de lo integrantes de la Sociedad volvieron a contender como candidatos en 1877. Véase Robert Case, 1975, pp. 204 y *ss*.

la Sociedad Católica no era sino el primer eslabón y cuyo modelo fue, desde este primer momento, el catolicismo europeo.

Dos etapas se pueden distinguir en el primer decenio de vida de esta sociedad. La primera comprende los años de 1868 a 1873, y la segunda de 1874 a 1878. En la primera etapa se constituyeron en la sociedad las primeras comisiones: culto divino (1868); enseñanza de la doctrina cristiana (1869), fundación de colegios católicos (1869) y promoción de publicaciones (1869). Luego se añadieron la de cárceles y hospitales (1870) y la de escuelas gratuitas (1872).[9] En esta primera etapa la sociedad no mostró mayor interés en nuevas actividades, y el papa Pío IX la pudo calificar de "obra piadosa y de caridad cristiana". Sin embargo, la sociedad era algo más, y esto se fue revelando a partir de 1873 cuando se instauraron las comisiones de literatura, de obreros y artesanos y de pueblos. Particularmente las dos últimas pretendían combatir al enemigo en un campo más novedoso y vulnerable.[10] Ciertamente que otras comisiones ya estaban dando la batalla en el periodismo y la escuela, pero ahora intentaban los católicos mostrarse desafiantes en un nuevo campo.

Aparte de las agrupaciones laborales promovidas por la sociedad católica, nacieron otras que, sin relación aparente con ella, tenían la misma aspiración. Así surgieron en 1874 la Sociedad de Artesanos Católicos de Morelia y la Sociedad de Artesanos Católicos de Cuernavaca.[11] En la ciudad de México se instauraron la Sociedad León XIII y la Sociedad Católica de Auxilios Mutuos (1878); el Círculo Patriótico Religioso de Artesanos (1887).[12] En Guadalajara surgieron la Sociedad de Socorros Mutuos Hija del Trabajo (1880) y "el círculo católico de obreros" llamado Sociedad Alcalde (1883).[13] En Durango se fundó, a fines de 1882, la Sociedad Católica de Artesanos, y dos años después nació en Oaxaca la Sociedad de Obreros Católicos.[14] De este modo, al igual que en Europa, existían en México algunas agru-

[9] *Memoria de la Sociedad Católica*, 1877, pp. 56-58, 116-118 y *passim*.

[10] La Sociedad Católica estableció la "comisión de obreros y artesanos" en San Andrés Chalchicomula, México, Puebla, Guanajuato y probablemente Mérida. En esta última se editó *El artesano católico*, al parecer la primera publicación periódica de carácter laboral católico después del triunfo liberal. *Memoria de la Sociedad Católica*, 1877, pp. 59, 116-118 y *passim*; *La Voz de México*, 18 de marzo de 1876.

[11] *El Pueblo*, 22 de enero de 1874; *Cronología*, 1982, p. 26; Ana M. Prieto H., 1981, p. 26.

[12] *La Voz de México*, 6 de junio de 1894; *El Cruzado*, 19 de agosto de 1894; *La Convención Radical Obrera*, 26 de junio de 1887.

[13] Agustín G. Navarro, 1883, pp. 3 y *ss.*; *Reglamento del Círculo Católico Sociedad Alcalde*, 1895; *Reglamento de la Sociedad Alcalde*, 1902.

[14] *La Voz de México*, 5 de abril de 1884; *El Tiempo*, 15 de enero de 1885.

paciones laborales que precedieron a la encíclica *Rerum Novarum*, publicada a mediados de 1891.

MAYO DE 1891: PROBLEMA Y SOLUCIÓN

El punto de partida para presentar a los lectores mexicanos el nuevo documento fue la realidad insoslayable de la existencia de la "cuestión social". Así lo mostraba *La Voz de México* cuando decía:

> Agítase hoy en el mundo una cuestión fundamental que sirve de fondo a todas las otras cuestiones que dividen a los hombres y respecto de la que las demás son únicamente como consecuencias que se desprenden de un principio... esa cuestión de carácter universal y de importancia incalculable es la que ha más de un siglo está planteada en términos que cada día son más claros y precisos... podemos llamarla propiamente la cuestión social porque envuelve la suerte de toda la sociedad humana.[15]

La celebración del primero de mayo de 1891 sirvió de motivación, justificación y pretexto para hablar de la importancia de la encíclica que pretendía resolver de fondo los problemas sociales. En efecto, en esa fecha se dio una amplia movilización obrera en muchas partes de Europa. En algunas de ellas tuvo tintes extremadamente violentos, como ocurrió en la población francesa de Fourmies.[16] Dos años antes la Segunda Internacional había decretado la celebración unánime y simultánea del día del trabajo "en todos los países y en todas las ciudades en el mismo día convenido".[17] Y si bien la fecha ya era celebrada en algunos lugares, se estipuló el año de 1890 como el inicial para la celebración a nivel mundial. Incluso en México la Gran Confederación de Obreros convocó a diversas asociaciones la noche del primero de mayo de ese año para secundar, aunque sólo fuera de intención, las manifestaciones obreras europeas. Se habló, se discutió y se hicieron votos por sus colegas de allende el Atlántico; pero lo cierto es que poco habían hecho estos últimos en esa ocasión.[18]

Si bien al año siguiente (1891) no fueron unánimes ni la forma ni el sentido de la celebración laboral, ésta logró mayor difusión y coherencia. En México, al decir de José María González, dirigente del Congreso Obrero, no faltaron trabajadores que pretendieron inaugu-

[15] *La Voz de México*, 2 de julio de 1891.
[16] Para la repercusión del problema de Fourmies. Véase James Joll, 1976, p. 50.
[17] CEHSMO, 1976, p. 10.
[18] *El Tiempo*, 4 de mayo de 1890. A su vez ésta es una nota de *El Universal*.

rar en ese año la celebración del primero de mayo. Pero el control que el régimen tenía sobre los obreros, y en particular sobre el Congreso Obrero, vedó cualquier manifestación laboral. A fines de 1891, tratando de recordar la fecha memorable, González escribía un editorial titulado "por los obreros" en *La Convención Radical*:

> La demostración obrera europea del primero de mayo de este año [1891] no tuvo correspondencia en México porque el Congreso Obrero intencionalmente no le dio importancia, pero no faltaron individuos que quisieron promoverla; y el Congreso Obrero mexicano no le dio importancia porque comprendió que los enemigos del orden y del actual gobierno hubieran hecho esfuerzos extraordinarios para convertirla en demostración política con objeto de alterar la paz y producir un conflicto en que se hubiera derramado sangre.[19]

Para los católicos, la "fecha temible" del primero de mayo aparecía relacionada íntimamente con la publicación de la *Rerum Novarum*. Según el corresponsal romano de *La Voz de México*, ésa era la fecha señalada por el papa para dar a conocer su nuevo documento. En cambio, *L'Univers* de París afirmaba que, aunque la encíclica estaba terminada desde la pascua de 1891, el papa aplazaría la publicación hasta después del primero de mayo "por razones de oportunidad fáciles de comprender".[20] Sin embargo, aunque esto último no parece ser enteramente cierto —pues la *Rerum Novarum* tenía para principios de mayo puntos aún no del todo definidos, como el de la intervención del Estado en la economía—, sí es importante la aclaración que hace el conservador periódico católico parisino.

En efecto, ¿cuáles eran esas "razones de oportunidad fáciles de comprender" por las cuales León XIII retrasaba la publicación? La principal de ellas era ciertamente el reconocimiento de la existencia de la "cuestión social", realidad que los liberales estaban empeñados en negar y que algunos católicos —conservadores o liberales— estaban decididos a ocultar. En ese momento, reconocer la cuestión era darle la razón a los socialistas, por más que se condenaran sus métodos reivindicadores o francamente revolucionarios. Publicar la *Rerum Novarum* el primero de mayo era, entonces, según la idea de *L'Univers*, contraproducente. Más se convencieron de ello cuando Jean Jaurés, líder del socialismo francés, afirmó que el programa propuesto por la encíclica era un programa socialista.[21] *Le Figaro* de París, re-

[19] *La Convención Radical Obrera*, 20 de diciembre de 1891.
[20] Cit. en *La Voz de México*, 3 de junio de 1891.
[21] Cit. por M.D. Chenu, 1979, p. 15. Véase capítulo I, nota 23.

producido frecuentemente por *El Tiempo* en México, decía a este respecto:

> Si se hubiese leído hace veinte años esta frase: *hombres poco numerosos, opulentos y extremadamente ricos han puesto un yugo casi servil a multitud de ínfimos proletarios*, se hubiese atribuido a un socialista de los más avanzados, y hoy la misma pluma del sumo Pontífice es la que la escribe. Hay en esto una señal de los tiempos en que vivimos.[22]

La apreciación que los católicos hicieron del primero de mayo fue ambivalente. Por un lado condenaban las asonadas y la rebelión obrera, pero por el otro reconocían las razones de los trabajadores para rebelarse. Aún más, se adjudicaban el conocimiento de las causas de la "cuestión social" y pretendían tener a mano la solución. Ciertamente existía la cuestión social, el movimiento obrero cobraba importancia, el socialismo iba en continuo incremento y las reclamaciones laborales debían ser escuchadas. De todo ello estaban persuadidos los católicos sociales.[23] Pero también estaban convencidos de que la solución se encontraba en la doctrina católica de la que la *Rerum Novarum* era para esas fechas el máximo exponente. Los sucesos de mayo de 1891 en Europa lo mostraban claramente. Si no, ahí estaba Fourmies donde los sacerdotes se habían interpuesto entre la tropa decidida a disparar y el pueblo obrero en pie de lucha. Ello mostraba, según el comentario de *La Voz de México*, "un rayo de consoladora luz... que está indicando a opresores y oprimidos, a ricos y a pobres, dónde está el remedio y quién puede establecer la concordia".[24]

De este modo, mayo de 1891 representó para los católicos sociales y para la prensa católica dos acontecimientos clave y a la vez implicables entre sí: la celebración del día del trabajo y la aparición de la *Rerum Novarum*. Ambos eran partes de la misma circunstancia: uno era el problema, otro la solución. Así lo percibía *La Voz de México* cuando decía en un editorial titulado "La Encíclica *Rerum Novarum*":

> Las luminosas enseñanzas de este documento pontificio trascendentes al orden social [*sic*] hoy seriamente amenazado de gravísimas perturbaciones y cuyos primeros síntomas se vislumbraron en los comienzos del mes próximo anterior, han encontrado eco simpático aun en los gobiernos europeos que más se apartan de la doctrina católica.[25]

[22] *El Tiempo*, 19 de junio de 1891. El subrayado es del periódico.
[23] Véase "La Nueva Encíclica", *El Tiempo*, 19 de junio de 1891.
[24] *La Voz de México*, 3 de junio de 1891.
[25] *La Voz de México*, 19 de junio de 1891.

"ESE MONUMENTO DE JUSTICIA... SE LLAMA *RERUM NOVARUM*"

En México, el empeño que puso la prensa católica capitalina en difundir la encíclica fue una muestra de la importancia que dieron a su aparición. Un indicador de ello se puede considerar la cantidad de artículos publicados en los dos principales periódicos católicos de la ciudad —*El Tiempo* y *La Voz de México*— entre el 17 de mayo y el 31 de diciembre de 1891, justo los ocho primeros meses posteriores a la aparición del documento. Durante ese medio año ambos diarios publicaron casi 140 artículos alrededor del tema.[26] De este modo circuló en la capital mexicana un promedio de algo más de dos escritos por semana en cada periódico —eran diarios, exceptuando los lunes—, o sea, cuatro o cinco artículos semanales en los dos principales periódicos católicos de la ciudad. La cantidad no es despreciable si se tiene en cuenta el silencio relativo de alguna prensa católica provinciana y aún de cierta prensa europea.

En este sentido, por ejemplo, *El Amigo de la Verdad* de Puebla, paladín del periodismo católico y que se decía "periódico religioso y social dedicado a la instrucción del pueblo", no parece haberse contagiado del entusiasmo de sus colegas capitalinos. Ni siquiera dedicó un editorial a la *Rerum Novarum*, y la primera referencia que hace a la encíclica no parece deberse a que le interesase por mí misma, sino como complemento a la información que proporcionaba acerca de la visita de unos obreros franceses a León XIII. Incluso esto lo hacía más de dos meses después de que la prensa capitalina se esmeraba en divulgar el tema.[27] Y eso que no se puede decir que *El Amigo de la Verdad* no tuviera costumbre de publicar o comentar documentos pontificios o episcopales, sino que más bien la *Rerum Novarum* pudo haber sido demasiado novedosa para los redactores del hebdomadario po-

[26] De los artículos publicados, medio centenar estaban directamente relacionados con la encíclica. Además, 39 de ellos se referían a la cuestión social en general, 22 a la participación o abstención política de los católicos, nueve al catolicismo social internacional, ocho a temas sociales polémicos y 11 a temas afines a los problemas sociales. Los autores eran los redactores nacionales de los periódicos y los corresponsales europeos. También reproducían artículos de la prensa europea, particularmente de *L'Univers y Le Figaro* de París y de *La Civiltà Cattòlica* de Roma, pocas veces se reproducen notas de otros periódicos, como el artículo "La encíclica y la prensa" de *The Herald* de Nueva York, transcrito por *El Tiempo*, 20 de junio de 1891.

[27] En efecto, mientras la primera noticia en la capital fue del 17 de mayo de 1891, en el semanario poblano se dio más de dos meses después. Véase "Francia, peregrinación de obreros a Roma", *El Amigo de la Verdad*, 25 de julio de 1891; *La Voz de México*, 17 de mayo de 1891.

blano y quizá hubo una cierta resistencia a explicar temas que parecían exceder la teología tradicional. Las pocas referencias a la encíclica no son explicativas y ni siquiera informativas; son simplemente apologéticas. En efecto, el periódico intentaba precaver y defender al papa y al documento de las críticas masónicas, socialistas, liberales o protestantes. Se lamentaba de que, mientras en algunos países europeos el texto se tenía en "gran estima",

> en México, los periódicos liberales y los gobiernistas han dicho que la encíclica de Su Santidad nada vale, que es un sermón inútil. ¡Pobre México en manos del liberalismo! Reservado estaba a nuestra patria dar la nota desafinada y tonta en esta grave cuestión social. Para eso tiene renegados, masones, liberales y otros bichos encumbrados.[28]

Empero, una de esas notas desafinadas dentro del periodismo católico mexicano la daba irónicamente *El Amigo de la Verdad*. El arrebato de la prensa capitalina se explica ciertamente por la influencia de la prensa francesa, pero sobre todo, por el enconado antiliberalismo de algunos católicos mexicanos, su ultramontanismo, la fuerza relativa que habían empezado a recobrar para esas fechas y la existencia de un decidido grupo de personas que estaban dispuestas a proponer en México las soluciones cristianas a los problemas sociales. Sin embargo, la disposición de los católicos mexicanos no tuvo la correspondiente aplicación concreta, puesto que consideraron que muchos de esos problemas eran exclusivos de Europa. El mismo primero de mayo no había tenido ninguna repercusión en México, a no ser la periodística. De ahí su modo peculiar de entender el mensaje papal. Éste fue recibido con gran respeto y admiración, pero como un medicamento que se administra para una enfermedad difícilmente adquirible aunque no del todo eludible. De ahí que la recepción que el católico porfiriano hizo de la *Rerum Novarum* fue apologética, triunfalista, preventiva, eminentemente teórica y, por lo mismo, de pocas consecuencias prácticas.

Por lo pronto, *La Voz de México* hizo de entrada una observa-

28 Este párrafo está entresacado de "El presidente de Francia y la encíclica", *El Amigo de la Verdad*, 1o. de agosto de 1891. Otros artículos son "Un protestante y León XIII" (8 de agosto de 1891), "La última encíclica y los mandiles" (22 de agosto de 1891) y "Cuidado con las asociaciones mutualistas" (21 de noviembre de 1891). Este último previene a los católicos contra el mutualismo, que es un "anzuelo para los incautos" pues de él se valen los masones para difundir su secta. Sin embargo, ni siquiera nombra a la *Rerum Novarum* para afirmar su posición, en un momento en que ésta podría haber aportado el argumento de autoridad más convincente.

ción: la encíclica era un escrito admirable e insuperable, pero que se enfrentaba a la diversidad de circunstancias sociales y políticas donde vivían los católicos. Por lo tanto,

> muy diferente debe ser el modo de dirigirse a los diversos pueblos, sin que por esto se entienda que ese distinto modo de hablar pueda referirse a la esencia doctrinal del documento pontificio, que debe quedar siempre incólume y respetados sus principios en toda la extensión de sus aplicaciones.[29]

Si en algo pudo parecerles extraña la encíclica a los católicos, no fue ciertamente en su contenido doctrinal, que estaban dispuestos a acatar, sino en muchas de sus aplicaciones concretas, que tardaron tiempo en realizar. Aún más, el contenido doctrinal de la encíclica no sólo debía ser aceptado y respetado, sino que debía ser defendido, ponderado y justificado, aunque de momento no se comprendieran ni su alcance ni su magnitud. Esta actitud dio el tono apologético con que la *Rerum Novarum* fue acogida en México.

En efecto, la publicación de la encíclica sirvió de ocasión para que los católicos se explayaran en defensa de la Iglesia y de la religión. El argumento principal que manejaron estuvo fuertemente orientado a criticar al liberalismo y a las reformas políticas, culturales y económicas que propiciaba. Varios temas se dedujeron de este argumento principal: la necesidad de la religión en la vida social y política, la ineficiencia de las leyes secularizadoras que pretendían separar la Iglesia del Estado, la función política del Vicario de Cristo en un mundo en crisis y la fatuidad de quienes pretendían reducir el poder temporal del papa a una jurisdicción espiritual, siendo que

> a la Iglesia católica —depositaria única de la verdad religiosa y salvaguardia de los principios sociales— es a quien está reservada la solución de esa cuestión [social] importantísima, y ella es la que ha de salvar al mundo de la terrible crisis a que la arrastran las disolventes teorías del liberalismo moderno.[30]

Éste —el liberalismo— había sido, según *La Voz de México*, el origen de toda la cuestión social y de su manifestación más inmediata: la cuestión obrera. Esta última, al ser reconocida por el papa, la había legitimado ante muchos creyentes, y al mismo tiempo había convertido a León XIII en el pontífice "más político y humano" del siglo

[29] *La Voz de México*, 4 de julio de 1891.
[30] *La Voz de México*, 2 de julio de 1891.

XIX.[31] Todas estas afirmaciones publicadas en México estaban inspiradas en un sutil anhelo de desquite hacia el liberalismo que, a pesar de haberse proclamado la filosofía de la modernidad y del progreso, provocaba nuevos problemas y contaminaba a la sociedad toda.[32] La prensa católica buscaba de este modo la desacreditación del liberalismo mexicano para prevenir los males sociales que ya provocaba el europeo, pero también para demostrar que la derrota sufrida por la Iglesia a manos de los liberales estaba cobrando sus réditos. Nada raro fue que *El Tiempo* propusiera, después de la publicación de la *Rerum Novarum*, la creación de un partido político católico para iniciar la reforma social antes de que fuera demasiado tarde, proposición ésta que rechazó de inmediato *La Voz de México*, aduciendo: "¿En qué forma es dable al episcopado mexicano intentar la acción católica sin que se atraiga las iras del poder?"[33]

En el fondo ambos periódicos estaban de acuerdo, pues la posible exacerbación de la cuestión social pedía a los católicos mexicanos medidas preventivas. Lo único que detenía a *La Voz de México* era la prohibición episcopal —expresada en la pastoral colectiva del 19 de marzo de 1875— de que los católicos participaran en política. Incluso este periódico había sido desconocido desde esas fechas por su institución fundadora —la Sociedad Católica— debido a sus frecuentes intervenciones políticas.[34] La *Rerum Novarum* hizo cuestionar sus lealtades a los redactores de *La Voz*: o eran fieles al documento pontificio y al ejemplo de los católicos europeos, o seguían acatando la norma de los obispos mexicanos. Optaron por esto último, expresando que

> nuestra tesis es la de siempre: que nadie sino los obispos mexicanos pueden lanzar a los católicos, como partido verdaderamente tal, a la política activa; y que mientras no se derogue claramente el contenido de la pastoral colectiva dicha, a ella debemos sujetarnos.[35]

Aducir que la enclíclica tenía tales connotaciones políticas fue contraproducente en México, puesto que contribuyó a atenuar la finalidad primordial con que había sido escrita, vale decir, que al problema de los movimientos obreros y al desarrollo del socialismo se les prestó sólo una ligera atención. Incluso al desconocerse en México la

31 *El Tiempo*, 19 de junio de 1891.
32 *La Voz de México*, 2 de julio de 1891.
33 *La Voz de México*, 20 de octubre de 1891.
34 *La Voz de México*, 5 de agosto del1891.
35 *La Voz de México*, 20 de octubre de 1891.

existencia de este último, en cierto modo se relativizaban los intentos del documento pontificio. Por otra parte, como más adelante se verá, la apreciación de la *Rerum Novarum* como simpatizante del socialismo que hizo la prensa liberal mexicana engañó a los católicos, pues en lugar de profundizar en el contenido propio del escrito se dedicaron a desmentir a sus adversarios. De este modo, pronto los católicos mexicanos se adjudicaron la tesis de José Ma. Vigil que aseguraba que México era un país rico, con abundantes medios de subsistencia, por lo cual era imposible que el socialismo se desarrollara, ya que éste sólo fructificaba en países "envejecidos y pobres":

> La idea no ha cundido, ni pudiera cundir [en México], porque *fácil* es poseer propiedad en un país inmenso, casi despoblado, cuya tierra es fértil y cuyo clima templado no exige grandes dispendios... Basta con ser activo y trabajador... El socialismo, el comunismo en México son simplemente absurdos, por eso no existen, ni en muchos años pudieran presentarse con el formidable aspecto que tienen en los pueblos del mundo antiguo. *Aquí nadie se muere de hambre*, es un dicho vulgar, pero cierto...
>
> A pesar de todo, la nueva encíclica puede servirnos para precavernos del socialismo, si se presenta en lo futuro.[36]

Estas mismas ideas eran expresadas a fines de 1891 por *La Semana Mercantil* y por *La Convención Radical Obrera*, que afirmaban que el obrero mexicano comparado con el europeo no tenía nada qué sufrir, que gozaba de excelente situación y que sólo "dos o tres escritores socialistas" hablaban en México de los problemas obreros:

> El movimiento socialista no pasa de ser entre nosotros más que una simple diversión pues no responde a ningua necesidad positiva de nuestra clase obrera... La grave situación que en Europa tiene que resolverse con sangre, en México se resolverá con que paguéis más salario al obrero y no rebajéis su dignidad. En este suelo tan rico de México se puede hacer fortuna con un poco de trabajo y cálculo.[37]

Esta actitud preventiva e incluso proclive a la negación del socialismo en México neutralizó los efectos del reformismo propuesto por la *Rerum Novarum* y contribuyó a que se generaran una serie de incongruencias de los mexicanos frente a un documento que parecía admirable en sí mismo pero indigerible, inaplicable e incluso incómodo para el país. Las discordancias se manifestaban de varios modos: gran

[36] *La Voz de México*, 31 de mayo de 1891. El subrayado es del periódico.
[37] *La Convención Radical Obrera*, 15 de noviembre y 20 de diciembre de 1891.

alboroto de unos periódicos con el silencio de otros, apología del escrito pontificio con la cautela episcopal, abundantes planteamientos teóricos con las casi nulas realizaciones concretas, inflación de la argumentación política con la poca visión de los problemas sociales. Los católicos se encontraron entonces entre dos evidencias, una que no podían negar puesto que venía del papa, y otra que tampoco podían fustigar ampliamente ya que no se detectaba en el país. Si embargo, sí fustigaron al liberalismo puesto que éste era para ellos el único causante de la cuestión social, y en último término el responsable del surgimiento del socialismo.

Todo ello contribuyó para que los católicos se explayaran acerca del puesto que seguía correspondiendo a la Iglesia en la marcha de la historia y de la sociedad:

> Una de las grandes cuestiones que tienen alarmados en la actualidad a los espíritus tímidos es la siguiente: ¿cuál será el porvenir de la Iglesia en medio de las transformaciones políticas y sociales que se verifican en la actualidad y que van tal vez a cambiar la faz del mundo civilizado?[38]

Con gran triunfalismo los católicos se respondieron que la Iglesia se encontraba preparada para afrontar el porvenir, que 18 siglos de crecimiento no podían terminar de un día para otro, y que el liberalismo no era sino un martillo más que se desgastaba al chocar con el yunque de la Iglesia. Todavía más, afirmaron que el tiempo y la historia no había trabajado sino para ellos ya que el futuro les pertenecía. Éste habría de iniciarse con un gran movimiento de reconstrucción de la sociedad destrozada por el individualismo liberal. En el camino se toparían con el socialismo y sus vanos intentos de recreación de una nueva sociedad. El verdadero camino lo trazaría la Iglesia, teniendo por base el pueblo, por guía al papa, por promotor al sacerdote, por prioridad al obrero y por ideal una nueva democracia. En este sentido el corresponsal romano de *La Voz de México* afirmaba que la encíclica entera podía sintetizarse en cuatro palabras: Iglesia y pueblo, sacerdote y obrero, ya que

> no parece que pueda dudarse de que se acerca un porvenir en el que, cualesquiera que sean las formas de gobierno, prevalecerá en la acción social la democracia entendida en su sentido natural y recto. Consecuencia legítima y natural de esto debería ser que la Iglesia... se ligase ahora más que antes con esa democracia, con la masa del pueblo; adherirse a ella,

[38] *La Voz de México*, 16 de junio de 1891.

conservarla cristiana en donde lo fuera, curarla y cristianizarla en donde la encontrara extraviada.[39]

"UN ASUNTO HORRIBLEMENTE COMPROMETEDOR"

La abundancia de ideas que generó en el periodismo mexicano la publicación de la *Rerum Novarum*, e incluso la confusión y contradicción que se suscitaron, debieron haber descontrolado y amedrentado a los obispos que, al parecer, con sólo dos excepciones publicaron la encíclica, y sólo uno de ellos la acompañó de la acostumbrada carta pastoral. Esta actitud de reserva pudo parecerles más adecuada cuando la prensa católica habló del reconocimiento que los diferentes gobiernos europeos hacían a León XIII por la publicación del documento. En México los temas tratados por la encíclica —política, religión, trabajo, obreros y cuestión social— eran, sin duda, inoportunos y molestos. Podrían alterar la política de conciliación y resultar en perjuicio de la misma Iglesia. Parece que se atuvieron, al menos en la práctica, al agrio comentario de *El Siglo XIX* cuando afirmó que "nunca como ahora el papa debió haber guardado silencio en un asunto horriblemente comprometedor".[40]

Podría pensarse que el episcopado nacional se hubiera confiado a la labor de la prensa católica, lo que es difícil de aceptar pues esta última ni fue uniforme en su modo de recibir el texto pontificio, ni la jerarquía siguió la conducta acostumbrada. En efecto, mientras otros mensajes papales merecían el honor de la presentación y recomendación a través de cartas pastorales, la encíclica *Rerum Novarum* sólo le pareció digna de tal cosa a Crescencio Carrillo y Ancona, obispo de Yucatán. Quizá influyó en ello la conducta del arzobispo Labastida que, en 1884, no publicó la encíclica *Humanum Genus* contra la masonería para no disgustar al régimen y para no alterar las relaciones con los liberales.[41]

El respetuoso silencio de la jerarquía mexicana desdijo nuevamente su tradicional ultramontanismo y su costumbre de acompañar y publicar las encíclicas de León XIII. Muchas de éstas, aun las que podrían parecer más extrañas para la realidad nacional, tuvieron eco en México. Así, las que trataban sobre la abolición de la esclavitud, sobre la constitución cristiana de los Estados, sobre los deberes de los

[39] *La Voz de México*, 19 de junio de 1891.
[40] *El Siglo XIX*, 19 de junio de 1891.
[41] Moisés González Navarro, 1973, p. 480.

cristianos y otras de tinte más piadoso, como las referentes al rezo del rosario o a la devoción a San José, también fueron publicadas y comentadas.[42]

Además, no podemos decir que los escritos papales no se hubieran publicado íntegros en México, pues ya para entonces existían colecciones mexicanas de los textos del papa. Entre éstas, *El Tiempo* había editado en 1886 *El magisterio de León XIII*, y dos años después el arzobispo de Guadalajara y su cabildo publicaron *Las encíclicas de León XIII*.[43] De mayor difusión fue la primera de estas ediciones nacionales, pues se formaba a base de folletos que llegaban a los lectores por entregas semanales. Estaba aprobada oficialmente por los prelados de Guadalajara, Querétaro, Zacatecas, León y Veracruz.

Si bien *El Tiempo* publicó la encíclica tanto en folletín como en folleto aparte, los obispos de dichas poblaciones no parecen haber estado en disposición de presentarla, a excepción del de Guadalajara. Aún así el prelado tapatío sólo se limitó a hacer una lacónica, formal e impersonal presentación del texto de la *Rerum Novarum*; pero no hizo, como era la costumbre, una carta pastoral.[44] Quizá se conformó con los artículos que reprodujo *La Linterna de Diógenes*, periódico católico de Guadalajara. Este semanario presentó a sus lectores algunos artículos que habían sido publicados por la prensa capitalina en apología de la enclíclica, aunque no reprodujo su texto íntegro aduciendo su extensión.[45] El texto de la encíclica sí fue presentado meses más tarde en una edición bilingüe por la *Colección de documentos ecle-*

[42] Véase en Emeterio Valverde Téllez, 1949, algunas de estas obras. Por ejemplo: Tomás Barón y Morales, obispo de León, *Carta pastoral sobre la abolición de la esclavitud* del 9 de enero de 1891 (t. 1, p. 154); la del obispo de Chiapas Miguel M. Luque y Ayerdi sobre la constitución cristiana de los estados, del 31 de mayo de 1886 (t. 2, p. 55); las del obispo de Chilapa y Zacatecas, Buenaventura Portillo y Tejada, que presenta y comenta varios documentos de León XIII, pero no la *Rerum Novarum* (t. 2, pp. 242-244). Si bien la *Bibliografía Eclesiástica Mexicana* de Valverde Téllez es incompleta, es de sorprender que no se encuentre ningún documento episcopal referente a la *Rerum Novarum* en los años próximos a su publicación, además de que el periodismo católico, tan dedicado a reproducir escritos de los prelados, tampoco registró documento alguno, a no ser la pastoral del obispo de Yucatán.

[43] *El magisterio de León XIII* se subtitulaba "Colección completa de las encíclicas, breves, alocuciones, discursos, etc., del pontífice reinante desde su exaltación a la Sede Apostólica hasta nuestros días". *Las encíclicas de León XIII* eran un homenaje de la diócesis de Guadalajara al papa con motivo de su jubileo sacerdotal.

[44] El texto de presentación de la edición tapatía de la *Rerum Novarum* decía: "Por disposición del Ilmo. y Rmo. Sr. arzobispo se publica esta encíclica a fin de que los fieles se aprovechen de las sublimes enseñanzas que ella contiene." *Encíclica*, 1891, p. 2.

[45] *La Linterna de Diógenes*, 20 y 27 de junio, 4 de julio y 8 de agosto de 1891.

siásticos que publicaba el arzobispado, y además con algunos comentarios.[46]

Por otra parte, es significativo el hecho de que el obispo de Querétaro, Rafael Camacho, al publicar su *Carta pastoral a los dueños de haciendas y ranchos* cuatro meses después de promulgada la *Rerum Novarum*, no haya hecho ninguna referencia a ésta.[47] Menos podemos pensar que haya habido una carta pastoral colectiva —o al menos conjunta de algunos obispos—, como ya se acostumbraba en México, o como hizo el episcopado belga que en 1892 presentó de consuno la *Rerum Novarum* a los fieles de su país.[48] La diferencia entre Bélgica y México la daba la situación política de ambas naciones, pues mientras en aquélla el Partido Católico hacía seis años que había tomado el poder, en éste el liberalismo triunfante no daba margen a un documento ''horriblemente comprometedor''.

Esta situación peculiar de la nación fue seguramente el motivo de la apatía episcopal, a pesar de que, como hemos visto, la prensa católica capitalina se desvivía por dar a conocer el documento. Esta apatía se halla también en el origen de la demora con que la *Rerum Novarum* fue de hecho apreciada en México. Para algunos de los militantes católicos más activos como Eduardo J. Correa, Miguel Palomar y Vizcarra, Carlos A. Salas López y Pedro Vázquez Cisneros, el desinterés episcopal fue causa del desconocimiento y del retraso relativo con que se aplicó la *Rerum Novarum* en el país.

Para Palomar y Vizcarra, la encíclica no fue realmente conocida en México sino después de 15 años y gracias a una edición anotada por el jesuita francés radicado en México, Bernardo Bergöend. Según este mismo militante, la *Rerum Novarum* no fue entendida en México ''en todo su alcance'', ni siquiera ''por quienes debían de conocerla primero''.[49] Para los militantes mexicanos esta negligencia se debió a la falta de estudio de los documentos pontificios, pero también a

[46] *Colección de documentos eclesiásticos*, diciembre de 1891. Véase también Manuel Plascencia, 1968, p. 39.

[47] Esta carta pastoral fue publicada por *La Voz de México* el 24 de septiembre de 1891. Muy famosa había sido en la República una carta pastoral sobre la usura escrita en 1874 por el anterior obispo de Querétaro, Ramón Camacho, hermano del obispo que ahora escribía sobre problemas rurales. Las dos pastorales estaban en la línea de la *Rerum Novarum* y podían haber sido aprovechadas por el obispo Rafael Camacho para exaltar la encíclica, una como pasada y otra como presente; pero no sucedió así. La carta sobre la usura fue reproducida también por el obispo de Zamora y por el arzobispo de México en tres ocasiones. Emeterio Valverde Téllez, 1949, t. 1, p. 181, y t. 2, p. 19.

[48] Robert Kothen, 1945, p. 377.

[49] Miguel Palomar y Vizcarra a Luis Calderón Vega en *La Nación*, 4 de marzo

la excesiva dedicación del clero a la práctica de las "virtudes eximias", al celoso cuidado del culto divino y a la salvación sólo de las almas.[50] Ambas cosas dieron por resultado el encerramiento de los sacerdotes en las iglesias y la resistencia al mandato de León XIII de "ir al pueblo".[51] Hablando de este papa, fallecido en 1903, Correa se pregunta:

> ¿Y qué acatamiento prestaron a esa voz paternal e imperiosa los obispos mexicanos? ¿Dónde están los que en aquellos tiempos se acercaron al obrero y lo acompañaron al taller, bajaron con el barretero al fondo de las minas y acudieron al jornalero que con la esteva al hombro se curte a la intemperie, procurando servirles de consejeros para que [aliviaran] sus necesidades? ¿Y dónde etán igualmente si no ya los Ketteler en Alemanaia o los Magning [*sic*] en Inglaterra que dieran ejemplo de actividad a su clero; los discípulos de Cristo animosos y abnegados, capaces de todos los sacrificios, que fueran los paladines de la gleba, sirviéndole de sostén y ejemplo, moderando sus impaciencias e impulsándola a las reivindicaciones de justicia?[52]

Esta conducta episcopal que tanto desazonó a Correa por no haber acudido al llamado de León XIII, fue poco a poco modificándose. Lo cierto es que hubo una brecha generacional que fue salvada lentamente, aunque no en todos los casos, sólo por el tiempo y las circunstancias. Los 10 años posteriores a la aparición de la *Rerum Novarum* fueron de actividad aislada, poco visible y casi siempre realizada como excepción. Fueron años de gestación lenta y subterránea en los cuales los militantes se fueron formando en las agrupaciones católicas, en las redacciones de algunos periódicos o en los seminarios. Piénsese, por ejemplo, en los prelados que para entonces se encontraban haciendo estudios en el Colegio Piolatinoamericano de Roma. Los otros miembros del clero que no habían sido formados al calor de las ideas tomistas hubieron de pasar por un proceso de adaptación a los nuevos documetos que en muchos casos resultaban incomprensibles, cuando no inadaptados o molestos. No en vano ha quedado en la conciencia del clero mexicano la idea de que "en México no se divulgó de inmediato la encíclica *Rerum Novarum* sino que estuvo encajonada durante mucho tiempo".[53]

---

de 1944. Esto mismo fue expresado por Pedro Vázquez Cisneros en 1921. Véase Comité Diocesano de Acción Católica Social, 1921, p. 125.

[50] Eduardo J. Correa, 1915, p. 436.

[51] ACASL, Carlos A. Salas López, "Discurso en la fiesta del onomástico del Sr. Pbro. Juan Navarrete", 24 de junio de 1912, carpeta "Conferencias y Discursos".

[52] Eduardo J. Correa, 1915, p. 446.

[53] Padre A.F. Valencia a Jesús Tapia, 8 de agosto de 1980 en Jesús Tapia, 1986,

Sin embargo, la explicación a esta desatención a la encíclica habría que buscarla también en la estructura propia de la sociedad porfiriana en expansión y en las contradicciones que esto suponía. En efecto, la publicación de la encíclica coincidió con momentos de crisis económica y política en el país, crisis que estuvo complicada por la pérdida de las cosechas, por el descenso del valor de la plata en los mercados mundiales, por los problemas de la tercera reelección de Díaz y por rebeliones en algunas partes de la República. La difusión de la *Rerum Novarum* pudo parecerles entonces a los obispos una forma de atizar más el fuego, tal y como lo pretendían algunos periodistas católicos. Igualmente pudo contribuir al poco conocimiento de la encíclica el estancamiento por el que atravesaba la organización obrera nacional, además de que las implicaciones políticas que contenía la *Rerum Novarum* la hacían realmente comprometedora para un episcopado que había sido rápidamente rebasado por la nueva situación mexicana. Esto se pone de manifiesto al consultar opiniones en este sentido, como la de *El Nacional* —periódico si no católico, al menos en manos de católicos— cuando afirmaba que "el trabajo del romano pontífice [era] un verdadero documento político", destinado a ser enviado a cada uno de los jefes de Estado para que lo estudiaran.[54]

Empero, no se puede afirmar tampoco que el arrinconamiento de la *Rerum Novarum* haya significado su encubrimiento total. En particular, hay que decir que fueron los militantes jóvenes, tanto clérigos como seglares, los que durante ese lapso asimilaron las ideas sociales católicas para proponerlas como alternativa nacional al paso del siglo. Otro tanto sucedía simultáneamente en el ala liberal que brotó en torno a las actividades del Club Ponciano Arriaga de San Luis Potosí, al grupo radical reunido alrededor de *Regeneración* y de *El Hijo del Ahuizote*, o a los mismos porfiristas cuyo portavoz fue Francisco Bulnes.

LA *RERUM NOVARUM* EN YUCATÁN

Si en algún lugar de la República mexicana la situación era particularmente conflictiva, fue en la península de Yucatán. En efecto, hacía más de cuatro décadas que en la región se había desatado con singular dureza la llamada Guerra de Castas. Y si bien para principios de

---

p. 413. La misma afirmación fue hecha por el padre rector del Seminario de Misiones Extranjeras en noviembre de 1985. Padre Ignacio Garza Evia a Manuel Ceballos.

[54] *El Nacional*, 2 de junio de 1891.

1890 ya había habido intentos de pacificación, ésta no se había logrado.[55] Por otra parte, ya para esas fechas, en opinión de Marie Lapointe, "el territorio maya insurgente se hallaba cercado y más vulnerable que nunca a la paz porfirista".[56] Esta coyuntura fue seguramente la que llevó al obispo Crescencio Carrillo y Ancona a proponer como fundamento de la paz social yucateca el escrito pontificio. El momento parecía adecuado y si debía restablecerse la concordia verdadera y duradera, habían de ponerse las bases cristianas a la sociedad; según el prelado, ningún otro ingrediente resultaría eficaz. En este contexto, la *Décima carta pastoral* que publicaba la *Rerum Novarum* resultaba oportuna y a la vez profundamente antiliberal.

Nacido un decenio antes del inicio del conflicto, Carrillo había podido vivir todos los eventos de una lucha particularmente atroz y sanguinaria. En su opinión esta guerra había sido desatada, como todos los males nacionales del siglo, por el "liberalismo impío, el cual es no sólo anticristiano, sino también ateo". Si en algún lugar de México se había desencadenado la "cuestión social", era en Yucatán, lugar donde el error religioso había provocado el filosófico, y éste a su vez había minado las bases políticas originando con ello las revoluciones sociales y la discordia. Por ello el obispo, citando implícitamente a José Donoso Cortés, afirmaba que las "grandes cuestiones teológicas implican grandes cuestiones políticas". Éstas, si habían de resolverse, suponían a su vez a las primeras. Y en Yucatán, la promulgación de la *Rerum Novarum* debía contribuir a acelerar la comprensión del conflicto social por el que se atravesaba. Para el obispo, la encíclica era un nuevo instrumento de salvación en una guerra que parecía insoluble, de ahí que recomendara a todos sus feligreses el estudio y meditación del texto romano.[57] Al mismo tiempo, Carrillo y Ancona compartía el parecer de sus coetáneos mexicanos acerca de la inexistencia de una "cuestión obrera" en el país, pues, como expresaba:

[55] Marie Lapointe, 1983, p. 145.

[56] *Ibid.*, p. 150.

[57] En un alarde de lirismo, Carrillo y Ancona señalaba a sus diocesanos que la encíclica se leyera y estudiara "teniendo en cuenta cada uno de vosotros la misión de carácter especial que respectivamente tiene en la esfera social a que pertenece, sea rico o pobre, grande o pequeño, amo o servidor, propietario u obrero, principal o dependiente, profesional o industrial, gobernante o gobernado, gran empleado o subalterno, en el gabinete o en el taller, en el palacio o en la choza, en la ciudad o en el campo, arriba o abajo, como quiera y donde quiera...". Para el obispo, la *Rerum Novarum* era la solución inmediata al conflicto, y así lo proponía a todos los miembros de la sociedad yucateca. Crescencio Carrillo y Ancona, 1891, p. 291.

> Es cierto que en los Estados de esta península y diócesis de Yucatán —Mérida y Campeche— no se resiente entre nuestros honrados y católicos artesanos esa clase de malestar, que en la triste condición de los obreros se nota en Europa, aunque no faltan con el contagio de las malas doctrinas ciertos gérmenes del mal.[58]

Empero, la cuestión social en su territorio revestía otro carácter y era una "cuestión racial". Bien sabía el prelado que la pretensión de los blancos de ser descendientes de los españoles, y por lo tanto guardar la pureza de la sangre y la superioridad, era una garrafal mentira. El mestizaje se había extendido de tal forma que ni blancos ni indígenas podían estimarse con "sangre diversa", como lo ha señalado Moisés González Navarro, citando al propio Carrillo y a Alejandro de Humboldt.[59]

Empero, para el prelado esta pretendida superioridad aunada al liberalismo económico, político y filosófico, había dado por resultado el desequilibrio de la sociedad y la irrupción de la cuestión social en la península. En ésta, según Carrillo y Ancona, la paz social había sido mantenida por la Iglesia, y en particular por "el monje franciscano [que] fue el gran auxiliar del soldado conquistador". A lo largo de tres centurias no se había desatado el problema de las razas; pero a raíz de que las cortes españolas decretaron la extinción de los conventos franciscanos y la supresión de las obvenciones parroquiales, y de que, a su vez, los liberales mexicanos predicaron contra la Iglesia y sus ministros, "el rigor lógico de los hechos" no se había hecho esperar. Este rigor era para Carrillo el grave antagonismo racial en que se hallaban inmersos los habitantes de la península y que ahora la *Rerum Novarum* contribuía a explicitar. Para la reconstrucción de la sociedad yucateca el obispo mezclaba en proporciones semejantes el "elemento humano y el religioso". Con respecto a este último decía que era preciso recordar

> junto con la encíclica del Padre Santo sobre la condición de los obreros, aquellos ardientes clamores del venerable obispo Las Casas en los días de la conquista contra la sórdida avaricia de quienes sin escrúpulo ni temor alguno sepultaban generaciones de millares de indios conquistados en lo profundo de las minas.[60]

Y si bien Carrillo reconocía la existencia de "propietarios buenos y piadosos", no dejaba de denunciar el problema del maltrato al indí-

[58] *Ibid.*, p. 292.
[59] Moisés González Navarro, 1970, p. 36.
[60] Crescencio Carrillo y Ancona, 1891, p. 295.

gena, incluso a aquel "sano y sumiso" que había permanecido "fiel a la Iglesia y a la República". Al referirse a estos últimos, les aplicaba la *Rerum Novarum* y exponía los derechos que les correspondían en todos los órdenes. Si bien reconocía que un mejor trato al campesino indígena daría por resultado "mejores ciudadanos y aún más útiles y leales servidores", no dejaba de hablar de ellos como el grupo más bajo "en la escala social", que "cultiva la industria henequenera, esa mina de riqueza actual para los propietarios yucatecos".[61]

Esta referencia a "esa mina de riqueza actual" que era el henequén, y la alusión a "lo profundo de las minas" de los tiempos de Las Casas, a unos cuantos renglones de distancia en el texto episcopal, buscaba sin duda un efecto manifiesto: denunciar la avaricia de quienes ya fuera en el siglo XVI o en el XIX explotaban al indígena. Pero además llevaba también un efecto implícito que no debió quedar encubierto para quienes conocían a Carrillo como obispo y como historiador: exculpar al indígena de la provocación de la guerra de castas, pues éste, en su opinión, se había hecho "holgazán, apático, astuto, cruel y aun estúpido al advertir que un nuevo señor lo despreciaba y se enriquecía con el fruto de su trabajo".[62] Esto, que había pasado en los tiempos coloniales con los conquistadores, se reproducía ahora con quienes se decían sus descendientes.

Inspirado por la *Rerum Novarum*, el prelado establecía la tesis de que el indígena era el principal productor de la riqueza de la región. Y por ello pedía elementales derechos que, como sabemos, en muy pocos casos eran respetados. El obispo decía a los hacendados que, siendo los

> pobres indios [quienes] riegan con sus sudores vuestras tierras y contribuyen a enriqueceros con los productos que recogéis, descuidáis de darles el necesario descanso, el correspondiente y justo pago de sus labores, la libertad debida de los domingos y días de fiesta religiosa, la instrucción de la doctrina cristiana, la santa misa, la disciplina moral, el buen ejemplo...[63]

Ciertamente Carrillo y Ancona se mostraba paternalista en muchos momentos y no excluía la pura caridad cristiana de su mensaje. Sin embargo, el hecho de hablar de los indígenas como los principales productores de la riqueza henequenera, de excluirlos de culpabilidad

[61] *Ibid.*, p. 294.
[62] Moisés González Navarro, 1970, p. 284.
[63] Crescencio Carrillo y Ancona, 1891, p. 295.

en la guerra de castas, de pedir elementales derechos de justicia y, aun, de atreverse a considerarlos iguales a los blancos, no debió de haber agradado a algunos de los peninsulares, liberales o católicos, para quienes el progreso había superado ya tales conceptos.

La *Décima carta pastoral* fue publicada en Mérida el 24 de agosto de 1891. El escrito episcopal debió conocerse, al menos mínimamente, pues estipulaba —como era costumbre— que debía ser leída en las iglesias del obispado el domingo o día festivo posterior a su recibimiento, en todas las misas del día. Además, fue reproducida en la capital de la República por *La Voz de México*, al mes siguiente de su aparición.[64]

LA PRENSA NO CATÓLICA Y LA *RERUM NOVARUM*

El arrebato y triunfalismo que desató en la prensa católica capitalina la aparición y publicación de la *Rerum Novarum*, no tardó en provocar en la prensa liberal y protestante las acostumbradas polémicas de la época. Entre los periódicos liberales más destacados que de algún modo entraron en el debate, si bien en diferente tono cada uno de ellos, encontramos a *El Siglo XIX, La Patria* y *El Monitor Republicano*.[65] Sorprendente resulta que *La Convención Radical Obrera*, orientado como estaba a los problemas laborales y tan adicto a contender con los católicos, no haya polemizado con éstos en los meses de mayor efervescencia. Si acaso publicó algunos temas genéricos sobre la cuestión social, pero la *Rerum Novarum* le pasó inadvertida. Además, la misma prensa católica destacó polémicas surgidas en otros países para, quizá, adelantarse a las objeciones de sus colegas nacionales y tomarles ventaja.[66]

Tres elementos se destacaron en la polémica: los aciertos que, al menos *El Monitor Republicano* y *La Patria*, reconocieron en la encíclica; las acusaciones que le hicieron, y, de mayor importancia, la perplejidad que provocó. En efecto, *La Patria* se mostró muy sagaz cuando acusó al documento de ambiguo y contradictorio, señalando que se presentaba ya como manifiesto socialista, ya como ferviente partida-

[64] *La Voz de México*, 15 de septiembre de 1891.

[65] La polémica con los periódicos protestantes no tuvo la misma respuesta, ya que éstos eran de menor circulación y no tenían la importancia de los liberales. Véase *El Faro*, 1o. de agosto de 1891.

[66] Véase "La encíclica y el periodismo liberal", *La Voz de México*, 27 de junio de 1891.

rio de las ideas liberales.[67] En este sentido *El Monitor Republicano* se extrañó de las "atrevidas novedades" que contenía el documento y que lo alejaban de la intransigencia con que León XIII había tratado a los socialisas en 1878; ahora parecía que simpatizaba con ellos y, con manifiesta ironía, el diario liberal se preguntaba si la Iglesia entera se lanzaría hacia el socialismo.[68] Con más acritud, *El Siglo XIX* habló de las "torpezas" y la ingenuidad del papa al querer conciliar capital y trabajo, pues con ello pretendía "quedar bien" con todos y eso era imposible; para este periódico, intentarlo no era obra más que de un "triste desequilibrado", como consideraba a León XIII.[69]

En realidad, todas estas percepciones de la encíclica mostraban en el fondo una cierta incomprensión hacia un texto que partía de supuestos más allá de los sustentados por el socialismo y el liberalismo. Esto debió de ser de mucha utilidad para los católicos de otros países, que estaban atentos a los problemas con los que la encíclica se enfrentaba. Pero también contribuyó a que en muchos momentos otros católicos perdieran la pista de esos problemas y se dedicaran a la apología del escrito sin profundizar en las "atrevidas novedades" que contenía. Un ejemplo de ello fue la pretendida simpatía papal hacia el socialismo que captó la prensa liberal. Se habló de que León XIII proponía un socialismo de Estado, de que había dado armas a los socialistas contra la burguesía, y de que incluso había interrogado a varios jefes socialistas —aun de escuelas revolucionarias— antes de redactar la encíclica.[70]

Independientemente de la inexactitud de estas apreciaciones, la acusación de la prensa liberal mexicana a la *Rerum Novarum* explica tanto el silencio episcopal como la incomprensión hacia el documento, además de que ayuda a entender la razón por la cual la prensa católica erró un tanto el camino de explicación del texto pontificio. A lo anterior es menester añadir el hecho de que no parecía haber en México muchos católicos capacitados para dilucidar el planteamiento de fondo, y de que la práctica social católica que proponía la encíclica había nacido en Europa, y la misma encíclica era fruto de esa práctica.

Esta situación llevó a algunos periódicos mexicanos a publicar ín-

[67] *La Patria*, 16 de junio de 1891.

[68] *El Monitor Republicano*, 12 y 16 de junio de 1891.

[69] *El Siglo XIX*, 19 y 26 de junio de 1891. Esta actitud hizo decir a *La Voz de México* que "la encíclica sobre la cuestión social ha causado a *El Siglo XIX* un ataque de nervios", *La Voz de México*, 5 de julio de 1891.

[70] *El Monitor Republicano*, 16 de junio de 1891; *El Siglo XIX*, 25 de junio de 1891.

tegro el texto de la encíclica para evitar tergiversaciones. Por lo menos cuatro diarios la publicaron: *El Nacional, La Voz de México, El Tiempo* y *El Monitor Republicano*.[71] A pesar de ello, la perplejidad continuó y la prensa católica no sólo atacó de frente, sino que intentó hacerlo de modo indirecto.[72] Para ello publicó también escritos extranjeros que explicaran la encíclica, e incluyó artículos de liberales, protestantes y aun judíos sobre ella.[73]

Por otra parte, hubo periódicos liberales que reconocieron en la *Rerum Novarum* algunos aciertos. Hablaron, por ejemplo, de que la encíclica era un intento de orientar en una materia tan difícil como la del equilibrio entre el capital y el trabajo, y de que el papa no se había detenido a fustigar ánimos, sino que había propuesto una solución positiva.[74] Sin embargo, no dejaron de mostrar cierta hostilidad, como cuando *El Monitor Republicano* opinó que

> indudablemente esta última encíclica del papa es un documento muy importante y el papel que ha asumido el pontífice [es] un papel muy simpático y noble; puede, dado el puesto en que se encuentra colocado aún, ser un factor de gran significación para el mejoramiento de la clase obrera, y si tal cosa consigue será indudablemente el mayor de sus triunfos y uno de los principales elementos para llevar una gran corriente de simpatía hacia una institución de otro tiempo; la del papado.[75]

Si por esos días *La Voz de México* habló de que la *Rerum Novarum* había causado en *El Siglo XIX* un ataque de nervios, esta conclusión de *El Monitor Republicano* hacía otro tanto con el periódico católico.[76] Todo esto no era más que parte de una polémica mayor en la que se encontraban enzarzados, desde tiempo atrás, católicos y liberales. De este modo, por si la misma encíclica no planteara sus problemas específicos de comprensión a los católicos mexicanos, el deba-

[71] Los cuatro la publicaron en varias entregas y en primera plana, excepto *El Tiempo*, que la publicó en la sección de folletín "para que los lectores puedan recortarla y encuadernarla". Véase *El Nacional*, 18 de junio de 1891; *La Voz de México*, 16 de junio de 1891; *El Tiempo*, 17 de junio de 1891; *El Monitor Republicano*, 19 de junio de 1891. En provincia la publicó también *El Estandarte* de San Luis Potosí.

[72] Para la apología directa que hacen los periódicos católicos, véase *La Voz de México*, 19 de junio de 1891, y *El Tiempo*, 3 de julio de 1891.

[73] Véase, por ejemplo, "Un protestante americano y S.S. León XIII", *El Tiempo*, 7 de agosto de 1891; "La encíclica, el documento pontificio juzgado por un gran rabino", *idem.*, 2 de julio de 1891.

[74] *La Patria*, 27 de junio de 1891.

[75] *El Monitor Republicano*, 16 de junio de 1891.

[76] *La Voz de México*, 5 de julio de 1891.

te público con los liberales contribuyó a aumentarlos. Esto último, aunado a la situación política y económica del porfiriato, y al estado de conciliación que guardaba la Iglesia mexicana frente a él, dio por resultado, en unos el silencio, en otros la pura apología, en todos la desazón, y, en algunos, la aplicación práctica de las consignas ponificias. Estos últimos se fueron distribuyendo a todo lo largo del postrer decenio del siglo XIX y conservaron el mensaje de la *Rerum Novarum*, logrando realizar algunas de sus propuestas.

III. LA VIDA CATÓLICA ENTRE LA INTRANSIGENCIA Y LA CONCILIACIÓN (1891-1900)

A fines de 1892, *La Voz de México* en un editorial titulado "¿Se aplicará el remedio?", reducía a tres factores la situación crítica por la que atravesaban los trabajadores mexicanos en ese momento:

> Múltiples causas han venido agravando cada día más la angustiosa situación del proletariado entre nosotros: unas, fuera del alcance del poder del hombre; otras por culpa de las clases que padecen y de las enseñanzas que reciben; y algunas de orden legislativo fácil de ser removidas, pero que subsisten por pertinaz obstinación en mantenerlas como *conquista* del derecho nuevo.[1]

El redactor del periódico dejaba de lado la primera de las causas pues era "transitoria ese año", ya que se trataba de problemas meteorológicos. En cambio a las otras dos les prestaba mucha atención pues, según él, derivaban de la inmoralidad, tanto individual como social, implantada paulatinamente por lo que pocas veces llamaba por su nombre y, despectivamente, tanto él como el periódico, denominaban "Tuxtepec", "administración tuxtepecana" o "Tuxtepec y Palo Blanco".[2]

Aunque la inmoralidad individual le preocupaba, ésta podía tener remedio pues no todos los trabajadores mexicanos eran así —ya que los había "sobrios y morigerados"—, y los que no lo fueran encontrarían remedio tanto en las normas pontificias como en la moralización que debía emprenderse. Lo que de veras era preocupante eran

[1] *La voz de México*, 25 de noviembre de 1892. El subrayado es del periódico.

[2] Para esos años la conducta de Porfirio Díaz, incluida su tercera reelección, fue comentada en términos por demás críticos por los católicos aglutinados alrededor de *La Voz de México*. Véanse los artículos de los días 18 y 24 de febrero, y 4 y 6 de abril de 1893.

las causas de "orden legislativo": "Nos referimos a la libertad de la usura decretada en nombre de todas las libertades que hoy se sufren".[3]

El concepto "usura" era utilizado por los católicos para expresar con fuertes tintes moralizantes, de acuerdo con su concepción escolástica de la sociedad, el fenómeno de la liberalización de la economía, liberalización que, alrededor de la primera mitad de la década de los años noventa, el régimen había hecho consistir, entre otras cosas, en privatización de la propiedad del subsuelo, legislación sobre el tabaco, conversión de la deuda pública, reducción de los aranceles aduanales sobre los tejidos de algodón, inversiones nacionales y extranjeras de diverso tipo y abolición de las alcabalas.

LA *RERUM NOVARUM* CONTRA EL PENSAMIENTO ECONÓMICO DEL RÉGIMEN

Ciertamente, *La Voz de México* se mostraba muy reaccionario cuando atacaba los intentos de modernización puestos en marcha por el régimen. Pero no era ésta la única forma de reacción que los liberales podían apreciar en el diario católico. En efecto, para los liberales resultaba tan reaccionario el conservador que rechazaba el progreso, como el socialista que se oponía a él por los costos que implicaba. En este segundo sentido replicó *El Siglo XIX* a su colega católico cuando afirmó en su edición del 25 de noviembre de 1892: "Pretende *La Voz de México*... que el socialismo contemporáneo se organice conforme a los cánones de la *Rerum Novarum*".[4]

Independientemente de la inexactitud de esta observación, de lo punzante que resultaba para los católicos la mezcla que se hacía de la *Rerum Novarum* con el socialismo de cualquier tipo, y de la confusión que esto último provocaba en los apologistas pontificios, el debate interperiodístico respondía a una realidad sociopolítica concreta. En efecto, "los cánones" a los que se refería *El Siglo XIX* habían sido divulgados meses antes por la prensa de la capital, y para fines de 1892 eran reducidos por *La Voz de México* a uno solo: la necesaria intervención del Estado para eliminar la legislación liberal que él mismo había implantado. Aunque la *Rerum Novarum* iba más allá y estipulaba con claridad la intervención estatal en la economía, para los católicos mexicanos se reducía a una función negativa: remover el "de-

[3] *La Voz de México*, 25 de noviembre de 1892.
[4] *El Siglo XIX*, 25 de noviembre de 1892.

recho nuevo'' para remediar ''la angustiosa situación'' del trabajador mexicano.

Si bien esta actitud de los católicos mexicanos no estaba exenta de revanchismo contra la administración porfiriana y desde luego contra el liberalismo entero, reflejaba tanto el anhelo de acatar las normas pontificias como su propia percepción de los problemas del momento. De esas mismas fechas es un ocurso que la Confederación Obrera de las Fábricas del Valle de México envió a Porfirio Díaz. Tal documento dio la oportunidad al régimen de poner en claro cuál era su pensamiento económico y enfrentarlo a los ''cánones'' de la *Rerum Novarum*.

Con fecha 27 de noviembre de 1892, representantes de más de 12 fábricas del Distrito Federal y lugares aledaños entregaron a Porfirio Díaz el mencionado ocurso.[5] En él solicitaban la derogación del decreto del 18 de octubre de ese año que modificaba, reduciéndolo, el arancel sobre tejidos de algodón de procedencia extranjera. El tono del documento era por demás armónico, respetuoso, patriótico y hasta sumiso. Exculpaban de la situación a los respectivos patrones y no dudaban de la ''sabiduría de quien con tanto tino rige los destinos de la nación''; pero al mismo tiempo exponían su punto de vista. Pedían que se respetara su ''derecho al trabajo'', y que el Estado interviniera —según el pensamiento de ''otra escuela económica''— en el problema, pues, decían:

> El obrero en México, señor Presidente, en vano consagra su vida entera al trabajo. El obrero tiene en el presente una existencia angustiosa para procurar un mezquino alimento a su familia y en el porvenir sólo espera una vejez impotente amargada por la miseria y afligida por la enfermedades. Nosotros no conocemos el ahorro, ese aliciente para el futuro, que aseguraría el pan y la educación para nuestros hijos, y para nosotros algún descanso cuando se extinguieran nuestras fuerzas físicas o cuando una mutilación, tan frecuente en nuestro estado, nos impidiera trabajar.[6]

La respuesta no se hizo esperar, y por conducto de Matías Romero, secretario de Hacienda, el presidente Díaz dio su contestación: ni por derecho ni por justicia se derogaría un decreto que, según la escuela liberal, era del todo conveniente:

[5] El oscuro venía firmado por los representantes de las fábricas de San Fernando, Contreras, San Antonio Abad, El Águila, Peña Pobre, La Hormiga, Loreto, Minerva, Río Florido, La Colmena, Miraflores, Santa Teresa y Tlalmanalco.

[6] *Diario Oficial*, 17 de diciembre de 1892.

> El presidente de los Estados Unidos Mexicanos ha acordado diga a ustedes, en respuesta, que no encuentra en su solicitud fundamentos bastantes... por lo cual tiene la pena de no poder acceder a su solicitud; en el concepto de que vela por el bien de ustedes y de sus hermanos, industriales, y que hará cuanto esté a su alcance por mejorar su condición en cuanto le sea posible en la órbita de sus facultades.

Y si ésta era la conclusión —un tanto disimulada por un afectado paternalismo—, las premisas eran implacables:

> El gobierno tiene por norma la ley y por aspiración la justicia. Dadas las instituciones que nos rigen, le es imposible limitar la libre contratación, ni intervenir de una manera directa en el mejoramiento de la condición del obrero respecto de su principal. No hay texto legal que lo autorice, ni conveniencia alguna que lo obligue, a decretar salarios, ni precios, ni horas de trabajo: nuestras instituciones, basadas en los altos principios de la libertad humana y el respeto a la propiedad, vedan al gobierno toda injerencia directa en las relaciones de patrón a obrero... Solamente puede el gobierno contribuir a mejorar la condición del obrero por medios indirectos, como son la consolidación de la paz, el fomento de la industria y de la inversión de capitales nacionales y extranjeros en el desarrollo de los elementos naturales de riqueza en el país, y el aseguramiento del crédito nacional... Invocan ustedes en su ocurso su derecho al trabajo. Ese derecho debe traer forzosamente aparejada la obligación de procurarlo, y nuestras instituciones no consignan ni para el gobierno ni para los particulares obligación semejante. El gobierno no podría, pues, sin extralimitar sus facultades y sin incurrir en responsabilidades, contraer la obligación de suministrar trabajo al obrero, ni menos aún debe procurarlo, si ha de atender a consideraciones de justicia y de conveniencia pública. El trabajo está sometido por un ineludible fenómeno natural a la ley de la oferta y la demanda. Esta demanda, poca o mucha, esá fuera de la acción administrativa; el gobierno no puede reglamentarla sin perjudicarla.[7]

Más claro no podía expresarse el pensamiento económico del régimen. La "otra escuela", en la cual los obreros textiles pretendían protegerse y de la que también hablaba Romero, nada tenía que hacer en México. No era más que puro socialismo, así fuera revolucionario o reformista.

Y si las demandas de justicia no llevaron a los católicos mexicanos a hacerse solidarios con los "socialistas", sí los condujeron a enfrentarse una vez más —al menos a los más radicales— con el libera-

[7] *Ibid.*

lismo. Y si bien la oposición fue más de palabra que de hecho, no por eso dejó de mostrar la actitud intransigente hacia el "irreconciliable enemigo". Este último no era sólo el liberalismo, sino también la "administración tuxtepecana", que en su nombre implantaba las reformas nacionales.

EL TURNO A LOS CATÓLICOS LIBERALES Y COMPÁS DE ESPERA A LOS SOCIALES

A pesar de la vigencia de la política de conciliación, los primeros años de la década de 1890 volvieron a mostrar una gran inconformidad con el régimen de parte de algunos católicos. Según Justo Sierra, fue en la prensa y en "ciertas entidades sociales" donde aquéllos se refugiaron.[8] Tanto en la prensa como en las organizaciones sociales tuvieron contaco algunos de los sobrevivientes del conservadurismo mexicano con los jóvenes militantes antiliberales.[9] Si bien no todos siguieron la misma corriente dentro del catolicismo, todos ellos conservaron encendida la mecha de la opción sociopolítica, sobre todo en la prensa.

Sin embargo, la resistencia que estos católicos mantuvieron hacia el Estado porfiriano, se encontró cada vez más debilitada a medida que terminaba el siglo XIX. Fueron sus mismos correligionarios "liberales" —seglares y obispos— quienes contribuyeron a desvirtuar el movimiento social que intentaba promover la *Rerum Novarum*. De nuevo fue Sierra quien en 1885 afirmaba que la Iglesia y el partido conservador debían tener "por definitiva la situación legal del país", y que de hecho esto ya se había realizado, pues con excepción "de uno que otro insensato o farsante", todos los "reaccionarios" eran republicanos. Y añadía:

> La obra capital de la Reforma, la desamortización de los bienes eclesiásticos, ha recibido una indirecta pero eficacísima sanción con el sistema de composiciones [*sic*] pecuniarias entre los adjudicatorios y la Iglesia. La política prudentemente iniciada por el primado de la Iglesia mexicana ha contribuido no poco a la pacificación social en este país católico, pero en cuyos grupos principales existe gran devoción por las ideas liberales... el antiguo bando reaccionario ha aceptado el nuevo régimen... ha quedado, pues, extinguido como grupo político.[10]

[8] Justo Sierra, 1960, p. 42.
[9] Jorge Adame, 1981, pp. 128-129.
[10] Justo Sierra, 1960, pp. 41-42.

La primacía de los católicos liberales se dejó sentir con más fuerza a partir de la tercera reelección de Díaz en 1892. Y aunque a finales de siglo pareció que los católicos sociales habían hecho las paces con el porfiriato y que incluso habían crecido amparados en él, la alianza fue sólo parcial y utilitaria. En cuanto el régimen dio las primeras señales de agotamiento, resurgieron los católicos sociales desplazando poco a poco a los católicos liberales. Aquéllos dieron muestras de un enconado antiporfirismo, particularmente durante los primeros años de la década de los noventa, y muy especialmente después de 1903. Tal y como lo mostró justo Sierra, y ya lo hemos anotado, fueron las organizaciones sociales y la prensa en donde establecieron sus tribunas. Para fines del siglo fueron *El Cruzado* y sobre todo *La Voz de México* sus instrumentos principales. Este último afirmaba a mediados de 1882:

> Ya no hay partidos que se pongan frente al poder; no hay sino círculos concéntricos de personas que giran en derredor de un poder absorbente, que es el ejecutivo federal. Ya no hay estados que proclamen ni defiendan derechos propios ni soberanías insostenibles... ya no hay ilusos que perdiendo fatigas, tiempo y dinero, se entreguen a los sueños democráticos.[11]

Diez años después, la acritud con que cierta prensa católica agredió al régimen fue aún mayor. Incluso para ese año los periodistas católicos fueron más sutiles pues sabían bien que, al impugnar la política gubernamental, combatían al mismo tiempo el desarrollo de la conciliación y a los seglares y clérigos en ella implicados.

ANTIPORFIRISMO POLÍTICO Y SOCIAL

Los católicos intransigentes atacaron por varios flancos. Invitaron a la abstención política basándose en la famosa circular episcopal de 1875, a la que ya hemos hecho referencia. Con esto pretendieron imitar a sus correligionarios italianos, que se amparaban en el *non expedit* pontificio. Intentaron desacreditar al régimen por su reeleccionismo y por la idea ya difundida entre los porfiristas de mantener a Díaz como "el hombre necesario en el poder".[12] Se habló entonces de la "porfilatría", el "necesarismo", la burla democrática y el militarismo.[13] Afir-

[11] Cit. en Daniel Cosío Villegas, 1970, p. 686.
[12] *La Voz de México*, 3 de diciembre de 1892 y 11 de febrero de 1893.
[13] *El Tiempo*, 13 de febrero de 1892.

mando convicciones que no siempre eran suyas, *La Voz de México* comentó a principios de 1893, luego de la crisis de la tercera reelección:

> Publicóse el último bando reeleccionista, y *La Voz de México* que jamás ha esperado nada de los que tantos años han desempeñado la comedia democrática..., [y] las inconsecuencias para con el sistema representativo, popular, federal son de tal manera el pan nuestro de cada día que fuera tarea ardua enumerarlas. Las manifestaciones que se hicieron en contra del caudillo de Tuxtepec [tuvieron por respuesta desfiles de soldados] porque nuestro sistema de gobierno descansa en el vigor y disciplina de los ejércitos; no en las ideas democráticas tan pregonadas y tan encarecidas.[14]

Otro de los elementos que tuvieron los católicos intransigentes para explayarse en la crítica al régimen fue "el desorden político". En efecto, a nadie se ocultaba que los primeros años de la década de 1890 fueron de grave crisis para el país: sequía, caída de los precios de la plata, pérdida de las cosechas y rebeliones indígenas, campesinas y aun militares. Por si esto fuera poco, la limitación política que impuso la tercera reelección agudizó más los problemas. Esta circunstancia fue aprovechada por los católicos para atacar el reeleccionismo, sobre todo en Coahuila y Guerrero, y para defender a los durangueños por el exceso de contribuciones que les fueron impuestas por los economistas gubernamentales.[15]

Por reaccionarios, anfibológicos y oportunistas que fueran los intransigentes mexicanos, se mostraban fuertemente influidos por las nuevas formulaciones sociopolíticas de León XIII. No se puede afirmar, como pretendió Justo Sierra, que para este momento sólo propugnaban por "puntos secundarios de las leyes de Reforma", como eran el culto público, el traje sacerdotal o la permanencia de las comunidades religiosas.[16] Podemos afirmar que el grupo intransigente católico —joven, inexperto y reducido— se lanzó, en nombre de las ideas sociales pontificias, en contra de los fundamentos del régimen, esto es, de su política económica. Al hacerlo se integraban a un amplio movimiento de la sociedad mexicana que se debatía, en esos momentos, en una grave crisis interna. Ésta era provocada por el proceso propio del porfiriato que progesivamente iba cerrando las posibilidades de participación y concentraba el poder y la riqueza en unas cuantas manos. Los inconformes no fueron sólo este grupo de

[14] *La Voz de México*, 18 de febrero de 1893.
[15] *La Voz de México*, 19 de noviembre de 1893.
[16] Justo Sierra, 1960, p. 42.

católicos, sino todos aquellos que se opusieron o no pudieron lograr un lugar en la nueva política: liberales, jacobinos, militares, campesinos, obreros y periodistas.[17] Con gran sagacidad, *La Voz de México* habló en 1894 contra el nuevo grupo que con su "mentida ciencia" pretendía dirigir la política nacional.[18]

Y por más beato y moralista que se mostrara en muchas ocasiones, *La Voz de México* se ocupó en polemizar en temas muy terrenales: la explotación de los trabajadores, el impuesto al tabaco, la depreciación de la plata, la pérdida de las cosechas, el manejo de la deuda pública, las inversiones ferrocarrileras y la política arancelaria.[19] Con respecto a esta última afirmaba que era "proteccionista para los ricos" y extremadamente dura con los trabajadores y artesanos. A fines de 1893, al comentar la modificación de impuestos que estos últimos debían pagar, expresó en un editorial: "En realidad [es porque] Tuxtepec necesita para vivir mucho dinero... Reboceros, curtidores, cereros, dulceros, pulqueros, aflojad los cordones del bolsillo porque Tuxtepec necesita de vuestros... dineros."[20] Pocos meses antes, el diario católico había criticado también la conducta económica del porfiriato, diciendo que

> enriqueció a los particulares y empobreció a la nación; a los primeros hizo millonarios, a la segunda llenó de esperanzas y la plagó de deudas... Es decir, en breve resumen: la administración tuxtepecana no supo hermanar la prosperidad de los particulares con el bienestar y desahogo de la nación.[21]

Nada raro fue que los intransigentes católicos invitaran a la "oposición de todos los partidos políticos" a actuar contra el porfiriato. Entre 1892 y 1894, haciéndose eco no sólo del oposicionismo católico, sino de todos los agraviados por el régimen, *La Voz de México* repitió periódica e insistentemente esta invitación. Dos razones lo mo-

[17] Con respecto a estos últimos, abundan en la prensa de estos años las quejas de los periodistas por la aprehensión de sus colegas. A ellos se unen también algunos obreros pidiendo al presidente "otra política" para que "escuche la voz del pueblo que esta vez es la de la justicia". De la persecución no se libran más que los periodistas gubernamentales. Las quejas llegan de todo tipo de periódicos: *L'Echo du Mexique, El Monitor Republicano, El Amigo de la Verdad, El Tiempo, La Avispa*, etc. Véase, entre otros, *La Voz de México*, 13, 16 y 18 de mayo de 1893, y 8 de julio y 23 de agosto de 1894.

[18] *La Voz de México*, 3 y 12 de enero de 1894.

[19] *La Voz de México*, 21 de diciembre de 1892, y 28 de enero y 6 de abril de 1893.

[20] *La Voz de México*, 23 de septiembre de 1893.

[21] *La Voz de México*, 6 de abril de 1893.

tivaban: primero, su deseo de desplazar a Díaz y a su grupo del poder, y segundo, "las dificultades políticas y sociales de nuestro tiempo". Indudablemente que sus afanes eran un error de percepción política explicables en el diario católico, tanto por su intransigencia como por su afán moralizante, pero también por la grave crisis de esos años. Esto último lo hacía hablar con frecuencia de los funerales del tuxtepecanismo y de la "declinación del sol de Tecoac".[22]

Empero, una vez más, los que parecían estertores de la muerte, eran sólo los traumas de la consolidación. La opinión del periódico se fundamentaba en el hecho de que, aunque el régimen había eliminado a muchos de sus enemigos —periodistas, militares y opositores—, no había podido "fusilar" a todos, pues los había infusilables: las deudas y los problemas. En un belicioso editorial titulado "La oposición nacional" iba más allá, y pedía la reforma de la Reforma. Enarbolando la bandera de una nueva situación política, financiera y social para México, pedía no solo la destitución del gobierno porfiriano —al que de paso despreciaba— sino la supresión de los principios liberales.[23] Y en torno a la celebración del 2 de abril de 1893, mientras la prensa oficiosa se dedicaba a ensalzar al presidente, los periodistas católicos guardaban un nada respetuoso silencio. Al contrario, volvían una y otra vez sobre el tema. Incluso con ataques directos, lanzaban su inconformidad invitando a la lucha electoral, periodística y política. Terminaban algunos de sus artículos con una no muy agradable invitación para el régimen, luego de enumerar sus deficiencias y fracasos: "que conteste Tuxtepec y Palo Blanco".[24]

"HAMBRE Y SED DE JUSTICIA"

De este modo, la crisis con que se inició la última década del siglo XIX permitió a los intransigentes católicos encontrar en el pensamiento social de León XIII una alternativa que oponer a la situación nacional. Es necesario añadir un elemento más, pues fue muy socorrido por los militantes mexicanos en esos años. Se trataba de optar por remediar la "cuestión social" a partir de los trabajadores y de todos aquellos que, como expresaba la encíclica, eran sujetos de la "miseria inmerecida".

[22] *La Voz de México*, 9 de enero de 1894.

[23] *La Voz de México*, 24 de febrero de 1893.

[24] *La Voz de México*, 4 de abril de 1893. Véanse también los artículos "Errores políticos", "¿Qué gobierno queremos?" y "La Hacienda Pública", todos ellos de *El Cruzado*, 15 de octubre y 10 de diciembre de 1893 y 14 de enero de 1894.

En el diagnóstico de la sociedad mexicana, los militantes nacionales uilizaban ciertamente una obstinada postura dogmática inspirada en los documentos pontificios y en los escritos de autores europeos. Pero a fines de 1893 fue también un liberal mexicano, Justo Sierra, quien les dio la razón al decir en la Cámara:

> Soy yo, señores diputados, quien hace algunos meses dijo que el *pueblo mexicano tenía hambre y sed de justicia*; todo aquel que tenga el honor de disponer de una pluma, de una tribuna o de una cátedra, tiene la obligación de consultar la salud de la sociedad en que vive; y yo, cumpliendo con este deber, en esta sociedad que tiene en su base una masa pasiva, que tiene en su cima un grupo de ambiciosos y de inquietos en el bueno y en el mal sentido de la palabra, he creído que podría resumirse su mal íntimo en estas palabras tomadas del predicador de la montaña: "hambre y sed de justicia".[25]

Los católicos intransigentes se cuidaron de aclarar que las palabras de Sierra eran una afortunada coincidencia que no significaba acuerdo de fondo entre las ideas católicas y las liberales.[26] Pero no desaprovecharon la ocasión que el funcionario les proporcionaba para afirmar su postura, sobre todo cuando Sierra habló de la lucha por la justicia que en otros lugares del mundo habían emprendido hombres inspirados y carismáticos: León Tolstoi en Rusia, Henry George en Estados Unidos, William Gladstone en Inglaterra e Irlanda. Lucha por la justicia que, en nombre de la *Rerum Novarum* y de la filosofía social cristiana, estaban ellos empeñados en sostener en México. Y más justificaron su posición cuando Sierra se refirió explícitamente al papa y abundó sobre la máxima evangélica diciendo:

> Ellas [las palabras "hambre y sed de justicia"] no son sino el eco del grito que se escapa de las entrañas del mundo moderno ante la intensidad profunda del malestar social. El espectáculo que presenta el fin de este siglo es indeciblemente trágico; bajo apariencia espléndida se encuentra tan profunda pena, que pudiera decirse que la civilización humana ha hecho bancarrota, que la maravillosa máquina preparada con tantos años de labor y de lágrimas y de sacrificio, si ha podido producir progreso, no ha podido producir la felicidad. Sí, señores, las palabras que yo he pronunciado pueden resumir el anhelo de Tolstoi en el fondo de la raza eslava, pidiendo para los suyos pan, libertad y fe; por eso esas palabras pueden condensar la obra de George en los Estados Unidos, queriendo

[25] Justo Sierra, 1948, p. 109; *La Voz de México*, 15 de diciembre de 1893.
[26] *La Voz de México*, 16 de diciembre de 1893.

suprimir a un tiempo la miseria y la riqueza con la nacionalización de la propiedad territorial; esas palabras explican la obra del gran anciano Gladstone, abriendo una brecha a las instituciones seculares de Inglaterra para dar paso a la manumitida Irlanda; y esas palabras sintetizan la obra del santo anciano que se llama León XIII, que levanta su trémula y blanca figura entre el porvenir y el pasado, como queriendo hacer comulgar con una sola forma de justicia lo pasado y lo porvenir.[27]

Para los intransigentes mexicanos tanto el ejemplo del papa —reconocido aun por un liberal mexicano— como también su propio antiliberalismo, los llevó a justificar algunas de las revueltas sociales de principios de la década y a criticar al régimen por la conducta observada ante ellas por el ejército, los políticos y los administradores gubernamentales. Siguiendo la argumentación que Crescencio Carrillo y Ancona, obispo de Yucatán, había propuesto para exculpar a los mayas de la guerra de castas, *La Voz de México* también reivindicó a los rebeldes de Tomóchic en 1892 y, un poco despúes, a los yaquis levantados en armas.

Con gran ironía los redactores católicos hablaron de la prepotencia del Estado porfiriano, que hacía un gran despliegue de fuerza para combatir a los sublevados de Tomóchic. Pero con gran sagacidad arguyeron también que lo sucedido en esa pequeña población era parte del proyecto de los tuxtepecanos de ir acabando, por la fuerza de las armas, con todos los opositores, así fuera que éstos reclamaran causas justas, como los tomochitecos, cuyo levantamiento no era imputable a ellos, sino a "la culpa [del] difunto señor Pacheco por los atropellos que en su época se cometieron con los terrenos de aquellos bravos y pobres indios".[28] Curiosamente, no aprovecharon la ocasión para manifestar su agrado con la rebelión por inspirarse ésta en motivos religiosos. Esto último puede ser explicable puesto que la religiosidad de los habitantes de Tomóchic pudo parecerles pagana y no cristiana. Es por esto que sólo destacaron los motivos de estricta justicia y en función de ellos excusaron la insurrección.[29]

Con semejantes argumentos los católicos de *La Voz de México* respaldaron la rebelión de los yaquis en Sonora. Y más cuando cons-

[27] Justo Sierra, 1948, p. 110; *La Voz de México*, 15 de diciembre de 1893.

[28] *La Voz de México*, 19 de noviembre de 1893. Carlos Pacheco fue ministro de Fomento entre 1881 y 1884. En este último año se inició como gobernador del estado de Chihuahua, hasta 1891, año en que murió. Como ministró de Fomento y gobernador promovió la política de colonización, que incluía el deslinde de tierras indígenas.

[29] Más tarde *La Voz de México* modificó un poco su opinión y habló de que tanto en el ejército como entre los tomochitecos hubo heroísmo. *La Voz de México*, 6 de agosto de 1894.

tataron que el régimen imponía "una mordaza de hierro" para que no se supiera la verdad de lo que estaba sucediendo en el valle del Yaqui. Según ellos, se estaban viviendo "unos negrísimos días" de los que sólo podría dar cuenta la historia. Además, afirmaban que el motivo no era otro sino la introducción de las doctrinas liberales y "científicas" que, en nombre de la supervivencia del más apto, perseguían a una parte de la "familia mexicana, y por cierto de las más honradas, nobles, valerosas y trabajadoras". Nuevamente con gran ironía los católicos intransigentes atacaron al régimen y al mismo tiempo defendieron la causa de los yaquis, considerándose a sí mismos como sus únicos intercesores: "No hay una voz que se levante de toda la secta filantrópica, de lesa que nos trajo *los derechos del nombre*, no hay una voz que proteste contra semejante atentado de lesa humanidad." Y continuando su argumento de exculpación del indígena, *La Voz de México* declaraba:

> El delito del Yaqui no es otro que haber pretendido defender sus terrenos, que poseía desde ha siglos, que cultivaba con gran laboriosidad y que le rendían el fruto para la subsistencia. La fiebre Pacheco, la fiebre por la venta de terrenos llegó al Yaqui, y los indios desesperados de que nadie atendía su derecho resolvieron defender sus terrenos por la fuerza. He ahí su delito.[30]

Si las revueltas de Chihuahua y Sonora fueron justificadas con tanto ahínco, hubo otra que fue exculpada del mismo modo y aun con mayores argumentos, ya que le quedaba más próxima, tanto geográfica como ideológica y sentimentalmente: la del sacerdote Felipe N. Castañeda. Aunque *La Voz de México* no aportaba muchos datos concretos, la posición que tomaba con respecto al problema era por demás partidarista, tanto más cuanto que al parecer no se trataba de una simple "gavilla de fascinerosos", sino de un movimiento armado por la recuperación de tierras.[31] Castañeda, líder de esta rebelión, era descrito del siguiente modo por el redactor de *La Voz*:

> El señor cura Castañeda es el tipo de pastor de almas de los campos, penetrado de su misión, sabe que su deber [no] consiste en ser sabio ni teólogo eminente, sino tener un gran corazón para impartir consuelo y socorros, allí donde el infortunio es inmenso, en esas aldeas oscuras, formadas de seres ignorantes en lucha eterna contra la injusticia y la opresión. La bondad del padre Castañeda es activa, enérgica, resuelta. No sólo ruega,

[30] *La Voz de México*, editorial "He aquí lo que entiende Tuxtepec por derecho del hombre", 27 de febrero de 1894.

[31] Leticia Reina, 1984, p. 155; Luz Elena Galván, 1986, p. 29.

sino que también lucha y sabe vencer. Un sentimiento de justicia profundamente arraigado lo lleva a proteger denodadamente los derechos de sus humildes feligreses.[32]

Éstas y otras palabras en el mismo tono encomiable servían a *La Voz de México* para presentar a sus lectores la captura y encarcelamiento de Castañeda en septiembre de 1893. Hablaba de él como de un hombre inspirado y carismático que "en cumplimiento de su deber" no había escatimado trabajos y fatigas. La acusación era grave, aunque Castañeda la negaba: levantamiento armado contra el gobierno en el estado de México. El castigo que se le anunciaba era el destierro a Yucatán. Esto sucedería a menos que la comisión jurídica de la Liga Católica pudiera tener una buena intervención.

Ésta no hizo falta porque en los primeros días de enero de 1894, cuatro meses después de que Castañeda ingresó en la cárcel de Belén, logró fugarse.[33] La huida del sacerdote debió inquietar grandemente a alguno de los hombres del porfiriato pues motivó interrogatorios al director del penal, licenciado Rafael Reyes Spíndola, y a la mayor parte de los empleados y presos políticos el día 14, y propició la visita a la cárcel del gobernador del Distrito Federal, general Pedro Rincón Gallardo, cuatro días después.[34]

Semanas más tarde, Castañeda fue acorralado por el ejército cuando se encontraba al frente de "su gavilla compuesta por unos cuarenta hombres". Estas últimas palabras las publicaba *El Universal* al dar la noticia de que el padre Castañeda había muerto en la refriega.[35] Lo cierto es que no se trataba ni de una simple gavilla, ni de 40 hombres. A juzgar por la preocupación de las autoridades judiciales y por la cantidad de efectivos que movió el ejército, podemos pensar que se trataba de una rebelión formal con sus propios planes y proclamas.[36] Además, al parecer Castañeda no murió en el enfrentamiento con el ejército federal, sino que fue fusilado en Tenancingo el 2 de febrero de 1894, después de un juicio formal.[37]

Esta rebelión ha sido vista como precursora de las que posteriormente se desarrollaron en la región y dieron origen a algunos movimientos campesinos como el zapatista.[38] Incluso para principios de

[32] *La Voz de México*, 14 de septiembre de 1893.
[33] *La Voz de México*, 10 de enero de 1894.
[34] *La Voz de México*, 14 y 18 de enero de 1894.
[35] Cit. por *La Voz de México*, 4 de febrero de 1894.
[36] Luz Elena Galván, 1986, pp. 32-33.
[37] *Diccionario Porrúa*, 1976, s.v. "Felipe Castañeda".
[38] Friedrich Katz, 1986, p. 18.

la década de 1890, *La Convención Radical Obrera* celebraba la instauración de una "colonia socialista" en la misma población donde fue fusilado el padre Castañeda. Sin embargo, los trabajadores de *La Convención*, a pesar de encomiar el proyecto socialista en esa población, no parecían darse cuenta del problema real que enfrentaban los campesinos. Es más, alababan a quienes trataban de solucionar la cuestión social de acuerdo con la política del régimen, y condenaban toda actividad de oposición.

Es por esta razón que los trabajadores capitalinos condenaron enérgicamente al "último rebelde y revolucionario que faltando a sus deberes de ciudadano y de sacerdote" se había levantado en armas contra el gobierno constituido. Incluso lo menospreciaban considerándolo "valiente por desesperación y héroe por la fuerza". Los redactores de *La Convención* consideraban acertada la política porfiriana de represión tanto en Chihuahua como en Guerrero o el estado de Morelos. La conclusión a la que llegaban los trabajadores capitalinos al considerar las rebeliones de esos lugares, los revelaba por demás partidarios del régimen: "bien se halla la nación con la paz, ¿a qué provocar motines?[39]

EL FONDO DEL PROBLEMA: CONCILIACIÓN O INTRANSIGENCIA

El empeño de los redactores de *La Voz de México* y de *El Cruzado* por destacar los problemas obreros, indígenas y campesinos tenía un doble interés. Ciertamente estaban de su lado y así lo escribían. Pero al defenderlos y al justificar las rebeliones, también se defendían y se justificaban a sí mismos, tanto frente al Estado liberal como frente a los católicos que pretendían pactar con él. Vale decir que al respaldar las revueltas, se estaban escudando en ellas para defender sus propios intereses. Es más, algunas de las diatribas lanzadas estaban enfocadas más que contra el régimen, contra sus propios correligionarios que se estaban dejando envolver en la política de conciliación y que escuchaban el canto de las sirenas. Los intransigentes no excluían de

[39] *La Convención Radical Obrera*, 11 de febrero de 1894. En 1888 este mismo periódico habló de otro sacerdote del mismo nombre, acusándolo de poligamia. Explicaba que era cura en Ixcateopan, Guerrero, y que era perseguido por la policía. Empero, no parece ser el mismo que ahora nos ocupa, pues éste fue ordenado sacerdote en 1889 y no parece haber tenido ministerio alguno en ese estado. *La Convención Radical Obrera*, 17 de junio de 1888.

sus prevenciones ni a seglares ni a clérigos, por más que estos últimos ocuparan cargos de importancia y aunque desde luego no se les llamaba por su nombre, se podía adivinar a quién iban dirigidas.

Todo esto hizo que, hacia mediados de 1893, saliera a flote la polémica por la política de conciliación. Al parecer, todo empezó cuando maliciosamente *La Voz de México* publicó una carta pastoral del obispo de Menorca de abril de ese año.[40] Trataba con ello de contrariar el pensamiento de algunos obispos mexicanos, utilizando un arma del mismo rango. La afirmación esencial del documento menorquino se resumía en una frase por demás expresiva: "todos los liberales son peores". Por otra parte, a los redactores de *La Voz* les parecía una incongruencia el que algunos obispos y seglares estuvieran tan interesados en la política de conciliación, cuando ningún prelado mexicano había derogado la multicitada circular de abstención política de marzo de 1875.

Lo cierto es que para mediados de mayo de 1893 los católicos polemizaron públicamente acerca de la conducta política de los militantes y de la oportunidad de colaborar con el régimen. *La Voz* se enfrentó con *El Tiempo*, el diario católico de Victoriano Agüeros, que fue acusado por aquél de "constitucionalista". En la polémica intervinieron también otros diarios confesionales como la *Revista Católica* de Morelia, *El Amigo de la Verdad* de Puebla y *El Pueblo Católico* de León.[41] Estos últimos expresaban sus diferencias con *La Voz de México* y se manifestaban también partidarios del "constitucionalismo" y la conciliación.

Pero en el fondo de la polémica estaba la versión que, por razones obvias, no siempre destacaban los católicos, y que era comentada por la prensa liberal. Se trataba del rumor, y más que eso, del secreto a voces, de que el nuevo arzobispo de México, Próspero María Alarcón, era partidario de las ideas liberales y proclive a un entendimiento mayor con el régimen que su antecesor. Entre otros, fueron *L'Echo du Mexique* y *El Partido Liberal* quienes se encargaron de atizar el fuego de la prensa católica entre sí.[42]

Todo esto demostraba la primacía que, para los primeros años de la década de los noventa, fueron tomando los católicos liberales dentro de la Iglesia. Indica también, como lo había afirmado Justo Sierra, que el grupo intransigente encontró en cierta prensa un seguro refugio, aun en contra de la política oficial de la jerarquía católica.

[40] *La Voz de México*, 16 de mayo de 1893.
[41] *La Voz de México*, 20 de mayo de 1893.
[42] *La Voz de México*, 21 de junio de 1893.

Esta situación hizo preguntarse a *El Cruzado*, semanario de la Liga Católica y partidario de *La Voz de México*:

> ¿Cómo es posible? Un periódico católico haciendo la guerra a los de su comunión ¡se podría ver!... Tal es la misión del periodista católico en nuestros días que tenga que hablar aun contra aquellos que se creen y por muchos son tenidos como católicos.[43]

REALIDADES Y PROYECTOS

Para los católicos intransigentes no había posibilidad de entendimiento con el Estado por la forma como el porfiriato pretendía realizar la conciliación: un acuerdo de hecho pero no de derecho. Ellos pretendían ganarla a base de lucha política, jurídica y electoral, y no como una concesión que pudiera darse o quitarse según el antojo del mandatario en turno. Se inspiraban en las ideas y gestiones de sus correligionarios europeos, que se habían enfrentado a los diferentes tipos de políticos liberales con más o menos éxito. Se inspiraban también en las normas pontificias y se sentían responsables del destino de la Iglesia mexicana. Estaban convencidos de que la misión del "laicismo católico y ortodoxo" era volver a abrir el espacio social para que el catolicismo floreciera en las sociedades donde el liberalismo pretendía implantarse. Esta última idea fue expresada en México por Juan B. Lozano, en una de las veladas de la Liga Católica, con estas palabras: "La secularización del Estado motiva la clericalización de los católicos seglares."[44]

Empero, en México el proceso político impidió a estos católicos tomar la delantera, y pronto fueron suplantados por sus colegas partidarios de la conciliación y la contemporización con el porfiriato. Mientras tanto, hubieron de esperar y, si acaso, hablar de lo que se hacía en otros países. Como cuando, a finales de 1892, la celebración del Tercer Congreso Católico de Sevilla les dio oportunidad de expresar la necesidad y conveniencia de estos eventos sociales. Con insinuaciones más que manifiestas hablaron de los objetivos del congreso sevillano: defender los derechos temporales del papa, oponer la filosofía cristiana a los sofismas materialistas, pero, sobre todo, "procurar obsequiar los deseos y las instituciones de León XIII". Bien sabían los católicos mexicanos que al celebrar los logros de sus correligionarios

[43] *El Cruzado*, 5 de noviembre de 1893.
[44] *El Cruzado*, 23 de septiembre de 1893.

españoles disgustarían a mucho más de un compatriota —obispo, clérigo o laico—, y estarían hablando de temas impropios para una nación en proceso de conciliación política. Pero no dejaban de mostrar su inconformidad con el liberalismo mexicano, con el cual congeniaban otros católicos. Por lo pronto tuvieron que dejar el lugar y la vigencia a estos últimos, y reservarse los primeros puestos para 10 años después. Ellos mismos presentían esta necesaria espera. A principios de 1893 uno de ellos escribía: "Este gran movimiento [social] que hoy se inicia revela cuál será el nuevo campo de la lucha en el siglo próximo, y prueba que la Iglesia está preparada y que conserva sus fuerzas íntegras."[45]

En México esta "lucha" católica se llevó a cabo, en efecto, hasta los primeros años del siglo XX. Como ya hemos visto, el crecimiento propio del porfiriato durante los últimos años del XIX, la política de conciliación, el predominio de los católicos liberales y el éxito de la política económica del régimen, no dejaron margen de acción a los católicos sociales. Incluso el año de 1895, que marcó tanto para el Estado como para la Iglesia una fecha de restablecimiento, no significó para la segunda una etapa de predominio de grupos autónomos intransigentes. Éstos florecieron antes y después de la última década del siglo XIX, pero no durante ella.

LA "CUESTIÓN OBRERA"

Quizá sea mucho aseverar que los integrantes del Congreso Obrero, y al mismo tiempo redactores de *La Convención Radical Obrera* —entre los cuales se encontraban José Manuel Gutiérrez Zamora, Gerardo Silva, Luis G. Rubín y José María González—, no se dieron cuenta del problema que afrontaban los campesinos mexicanos y por qué se sublevaban.[46] Lo ciero es que para los primeros años de la década de 1890 habían optado por el entendimiento con el régimen porfiriano. Mientras en otros sectores de la sociedad —indígenas, campesinos, políticos regionales, militares y católicos intransigentes— el año de 1892 fue de franca oposición, para los trabajadores agrupados en el Congreso Obrero fue de adhesión. En efecto, desde los primeros días de ese año, todavía con mucho tiempo de anticipación, los integrantes de *La Convención Radical Obrera* postularon a Porfirio Díaz

[45] *La Voz de México*, 6 de enero de 1893.
[46] Guillermina Bringas *et al.*, 1979, pp. 39-41.

para un nuevo periodo presidencial, "en nombre de la clase trabajadora".[47]

Cuando a fines de 1892 Matías Romero tomaba las determinaciones hacendarias a que ya hemos hecho referencia, los trabajadores de *La Convención Radical* mostraron su total acuerdo con el régimen. Este semanario se decía "órgano de la sociedad del mismo nombre y de las clases obreras de toda la República". Sin embargo, en la edición del 12 de agosto de 1894, *El Obrero Mexicano* acusó al Congreso Obrero —que era prácticamente dirigido por los mismos militantes y redactores de *La Convención*— de no hacer nada en favor de los obreros mexicanos. Desde el primer número, *El Obrero Mexicano* había externado:

> Tenemos... una *Convención Radical Obrera*, un Congreso Obrero y por último un Regidor que tiene a su cargo el fomento e instrucción de los artesanos, y todo esto ¿para qué sirve? De nada y para nada puesto que no vemos en los hijos del trabajo el deseo de progresar...[48]

Cuatro meses después, en un editorial titulado "Ante la tumba del Congreso Obrero", los redactores de *El Obrero Mexicano* se mostraban más preocupados, pues no era sólo la miseria de "los hijos del trabajo" la que los preocupaba sino la misma inactividad de los líderes:

> De cualquier modo que sea tenemos que reconocer que ha desaparecido aquella asociación [el Congreso Obrero] y que es necesario organizar otra para poner en planta algunas ideas benéficas favorables a la Unión y prosperidad de las sociedades mutualistas y de la clase obrera.[49]

Los seis meses siguientes fueron de polémica entre los trabajadores capitalinos, y en ella también intervinieron algunos periódicos como *El Universal* y el *Monitor Republicano*. Los integrantes del Congreso Obrero y redactores de *La Convención Radical* trataron de defenderse diciendo que el Congreso estaba por lo pronto "en receso" y sólo intervenía y se reunía cada vez que era necesario. Y como la situación por la que atravesaba el país era para ellos pacífica y bonancible, no tenía aquél por qué activarse, afirmación ésta que Pedro Ordóñez, regidor de la ciudad de México y presidente del Congreso Obrero, se encargó de explicitar más al reportero de *El Universal* que lo entrevistó:

[47] *La Convención Radical Obrera*, 10 de enero de 1892; Reinaldo Sordo, 1983, p. 79 y *passim*.

[48] *El Obrero Mexicano*, 29 de abril de 1894.

[49] *El Obrero Mexicano*, 12 de agosto de 1894.

El mismo Congreso Obrero, siguiendo el espíritu de orden que preside en la actual época y que ha establecido la paz, nunca será el promotor de dificultades y conflictos sociales que son antipatrióticos en todo caso; ni por hacer alarde de su existencia ocurrirá al bombo ni a dictar medidas innecesarias con el solo objeto de que suene su nombre en ciertas regiones.[50]

Pero el hecho es que los disidentes de *El Obrero Mexicano*, aunque en muchos momentos pensaban del mismo modo, no estaban de acuerdo con "la situación del obrero en México".[51] Pronto estos disidentes y su semanario desaparecieron de la escena pública, pero no sin antes lograr al menos que el Congreso Obrero se reactivara y anunciara su reapertura a principios de febrero de 1895.[52] Al mes siguiente aparecía ya totalmente reorganizado, "después de algún receso de algunos años".[53] Sin embargo, permanecieron los mismos líderes que, además, salieron fortalecidos de la polémica, y a los que *El Monitor* había acusado de aprovechar su posición entre los obreros para escalar puestos políticos.[54]

Meses antes, la prensa católica más radical, en franca oposición al régimen, también había abundado en el mismo tema. Así, *El Cruzado*, que era el órgano de expresión de la Liga Católica, criticaba a los líderes obreros por haber traicionado a sus propios agremiados:

A esos individuos pertenecientes por su origen a la clase obrera tocó en cierta época el movimiento popular [y] la representación de la clase por un periódico que debía ser órgano de los intereses de la misma. En los primeros tiempos ese periódico representó efectivamente los intereses de los obreros y tomó cierto prestigio. Entonces el gobierno quiso aprove-

[50] *La Convención Radical Obrera*, 9 de septiembre de 1894. Con esta fecha reproducía *El Universal* la entrevista a Pedro Ordóñez, presidente del Congreso Obrero.

[51] Con este título publicaron, al menos, 11 artículos en otras tantas ediciones del semanario. En ellos sustentaban la idea de la miseria del trabajador mexicano, pero al mismo tiempo argumentaban que ésta se debía sobre todo a su ignorancia. En esto el periódico no se diferenciaba mucho de *La Convención Radical*. Ambos eran porfiristas y nacionalistas. Eran adictos al juarismo y al laicismo. También publicaron más de alguna referencia a doña Carmen Romero Rubio de Díaz y, desde luego, alabaron su interés por los establecimientos de la "Amiga de la Obrera". La diferencia intergremial que se suscitó pudo haberlos debilitado en su ya exigua consistencia como supuestos representantes de los obreros mexicanos. Véase *El Obrero Mexicano* del 29 de abril al 12 de agosto de 1894 en *La Voz de los trabajadores*, 1975, v. III.

[52] *La convención Radical Obrera*, 3 de febrero de 1895.

[53] *La Convención Radical Obrera*, 3 de marzo de 1895.

[54] *El Monitor Republicano*, cit. en *La Convención Radical Obrera*, 28 de octubre de 1894.

char ese elemento y se atrajo a los dichos individuos y los hizo suyos. Ellos a su vez empezaron a explotar la situación en favor de su persona. Abadonaron la causa del pueblo por la del gobierno y de obreros se convirtieron en caballeros y hasta en funcionarios.[55]

Esta última era una clara alusión a varios de los dirigentes obreros que estaban en franca alianza con el régimen. Entre ellos sobresalían el ya citado Pedro Ordóñez y el general Hermenegildo Carrillo.[56] Al igual que *El Cruzado*, la antigua *Voz de México* se encargaba de criticar el doblez del gobierno al ofrecer por un lado algunos paliativos a los obreros y por el otro dictar leyes favorables a los acomodados, pero gravosas para el pueblo trabajador. Como de costumbre, recomendaban la fundación de asociaciones laborales católicas, la obediencia a las prescripciones de León XIII y también la oposición organizada de los mismos obreros para evitar ser explotados.[57]

Sin embargo, a medida que el tiempo avanzaba la protesta de los periódicos y de las organizaciones católicas iba siendo acallada por el régimen, que fue imponiendo silencio, forzado o no, pero efectivo. Para fines de 1894, y sobre todo durante los primeros meses de 1895, se detectó otro ambiente en el periodismo católico y en sus relaciones con los medios laborales. Para empezar, *La Convención Radical Obrera*, que antes de esas fechas se mostraba anticlerical y no ahorraba comentarios adversos a los católicos, evitó estos últimos y llegó a poner como ejemplo de asociación obrera a la agrupación "Limosneros del Trabajo", organizada en Europa por monseñor Doutreloux.[58] Destacó también la participación del profesor Pedro Cea, director del Instituto Católico, en la toma de posesión de la nueva mesa directiva del recién reorganizado Congreso Obrero en 1895.[59]

Inusitadamente, *La Voz de México*, en un desacostumbrado desplante, anunció con lujo de detalles la celebración del 2 de abril y publicó también el discurso de Porfirio Díaz con ocasión de la apertura de las cámaras. La resistencia de los años anteriores parecía desaparecer. Incluso la apreciación que hizo *La Voz* del movimiento laboral mexicano parece ser satisfactoria. Al hablar de la manifestación obrera en apoyo de la política porfiriana por la solución al problema de lími-

[55] *El Cruzado*, 9 de septiembre de 1893.
[56] *La Convención Radical Obrera*, 3 de marzo de 1895. Guillermina Bringas *et al.*, 1979, p. 41.
[57] *La voz de México*, 24 de octubre de 1894.
[58] *La Convención Radical Obrera*, 24 de febrero de 1895.
[59] *La Convención Radical Obrera*, 17 de marzo de 1895.

tes con Guatemala, no dio ya muestras de inconformidad, como años antes lo había hecho. Las huelgas de las fábricas Hércules y la Purísima de Querétaro ya no merecieron comentarios acres contra la política económica del régimen y a favor de los trabajadores, tal como los había hecho anteriormente tratándose de obreros, campesinos o indígenas.[60]

Sin lugar a dudas, quedó en el ambiente un difuso y enquistado antiliberalismo, que de vez en cuando volvía sobre sus fueros. Pero a partir de 1895, podemos hablar del triunfo de la llamada política de conciliación, política que Díaz logró implantar inicialmente entre los obispos y clérigos, y que más trabajo le costó instaurar en el periodismo y en las agrupaciones sociales, pero que a fin de cuentas también consiguió.

UNA CRISIS DE CONCIENCIA: LA CONCILIACIÓN

Sin embargo, antes de que la conciliación porfiriana tomara la delantera dentro de los ambientes católicos y eclesiásticos, se dio una última resistencia por parte de "la prensa y ciertas entidades sociales", tal y como Justo Sierra lo observó, y en parte hemos comentado. Al menos durante el primer lustro de la década de 1890, debió haber habido una última y grave crisis de conciencia entre los líderes e intelectuales católicos —seglares o clérigos— por la aceptación de las propuestas conciliatorias del régimen, y más cuando la misma curia vaticana se mostraba partidaria de la conciliación. La proclividad romana hacia esta última no favoreció —como podría parecer— el acuerdo entre los católicos mexicanos. Al contrario, contribuyó a dividirlos, ya que los puntos de partida de ambas propuestas de contemporización eran contradictorias. Para los católicos intransigentes el supuesto básico sobre el que debía proceder el acuerdo entre la Iglesia y el Estado era la supremacía de aquélla sobre éste. Así lo percibía Justo Sierra luego de que el papa promulgó la encíclica *Nobilissima Gallorum Gens* (1884), en la que instaba a los católicos franceses a aceptar la república. Poco después de este documento, la publicación de la encíclica *Inmortale Dei* (1885), en la cual el pontífice discurría acerca de la "constitución cristiana de los Estados", lo convencía aún más. Así se expresaba el político mexicano:

60 *La Voz de México*, 16 y 19 de septiembre de 1894, 6 y 23 de febrero y 30 de marzo de 1895.

A los hombres de la generación naciente parecerá un anacronismo lo de las aspiraciones teocráticas del clero... La supremacía de la Iglesia sobre el poder civil es una idea que yace en el fondo de la lucha entre el clero y el Estado todavía en nuestra época... Hasta en la última alocución del venerable León XIII se puede observar que libertad de la Iglesia y dominio de la Iglesia sobre la sociedad civil, son sinónimos.[61]

Por su parte, los fundamentos de conciliación establecidos por el régimen no debían satisfacer en lo más mínimo a los católicos intransigentes. Esos fundamentos fueron claramente expresados por el presidente Díaz en su carta a los obispos de la provincia eclesiástica de Oaxaca, de la cual Gillow acababa de ser nombrado primer arzobispo:

Muy satisfactorio es para mí recibir manifestaciones y seguridades... de prelados del clero católico tan caracterizados como ustedes, manifestaciones y seguridades que dirigidas a un gobierno liberal, pueden considerarse nuevas en la historia política de nuestro país. Con el propósito de contribuir a los altos fines que la naturaleza ha destinado a nuestra patria, guiada por nuestros hombres públicos, adoptó una forma de gobierno enteramente civil que hace abstracción de la religión, que considera como iguales ante la ley a todas las denominaciones y que establece la independencia entre el Estado y la Iglesia.[62]

Extrañamiento de la religión en la vida civil, libertad religiosa y separación de poderes: tres realidades que justamente los intransigentes estaban empeñados en combatir. Y más cuando Díaz hacía gala de liberalismo al usar un lenguaje significativamente ilustrado. En efecto, referirse al catolicismo como una "denominación" y hablar de los "altos fines que la naturaleza" había deparado a México, debían sentar muy mal a los presupuestos teológicos de los intransigentes.

Empero, si los principios aducidos tanto por los católicos como por los liberales eran teóricamente antagónicos, una tercera corriente estaba en busca de "una transacción para vivir". Dos personajes registraron con particular sensibilidad el sinuoso camino que siguió la conducta de los católicos con respecto a este tema. Ya hemos hablado de ambos: Eulogio Gillow y Justo Sierra. El primero arzobispo de Oaxaca, y el segundo intelectual del régimen, recién reintegrado a la vida parlamentaria. Ambos eran proclives al establecimiento de un estatuto de conciliación —"como conviene a las sociedades modernas", decía

[61] Justo Sierra, 1960, p. 37, nota 1.

[62] Carta de Porfirio Díaz a los obispos de la provincia eclesiástica de Oaxaca reunidos en el Concilio Antequerense, México, 19 de diciembre de 1892. En Manuel Esparza, 1985, p. 200.

Gillow—. Ambos estaban cercanos entre sí al optar por una corriente política nacida desde fines de la década de 1870 y que *La Libertad* —tribuna del movimiento— caracterizaba como liberalismo conservador.[63] Gillow pretendía el acuerdo desde el punto de vista de las tesis del catolicismo liberal, y Sierra, a su vez, lo buscaba a partir del coservadurismo positivista.[64] Ambas vertientes proconciliacionistas hubieron de enfrentarse —desde dentro y desde fuera de la Iglesia— con la enconada resistencia de los católicos intransigentes.

La Liga Católica

De este modo, si en el nivel pragmático los conciliadores católicos —con el obispo Gillow a la cabeza— estaban dispuestos a aceptar la transacción, en el nivel teórico eran inmediatamente enfrentados por los intransigentes. Éstos cobraron renovada fuerza luego de la publicación de la encíclica *Rerum Novarum*. Ciertamente uno de los documentos pontificios más significativos en el terreno sociopolítico. Poco después de que su texto empezó a ser difundido en México, se fundó en la capital de la República una asociación que durante tres años fue el sitio donde se dieron cita las dos corrientes que se movían en el interior de la Iglesia mexicana: la Liga Católica.

A fines de agosto de 1891, cuando la prensa católica capitalina hacía gran alarde por la aparición de la *Rerum Novarum*, *La Voz de México* anunciaba la fundación de la Liga Católica. Su iniciador, el profesor Bernardo Durán, era un antiguo integrante de la Sociedad Católica, ya desaparecida en casi todas partes. La Liga se iniciaba con el intento explícito de "obedecer las indicaciones de S.S. León XIII" expresadas en diversas encíclicas, particularmente en la última de ellas.

Con la influencia reciente de la *Rerum Novarum* se habló entonces de "atender a las clases obreras", de promover el espíritu de asociación y de aliviar la situación por la que atravesaban los católicos en México, especialmente la "clase proletaria", cuya situación "es insoportable". No ahorraron comentarios acerca de la conveniencia de agruparse en asociaciones profesionales y de la necesidad de estable-

63 Claude Dumas, 1986, p. 124.

64 Alfonso Noriega, 1972, pp. 458 y *ss*; Justo Sierra, 1960, pp. 37, 41-43 y *passim*. Además, *El Federalista*, 17 de marzo de 1875, y *La Libertad*, 29 de octubre de 1879. Una excelente selección de artículos periodísticos se puede encontrar en las *Obras completas* editadas por la UNAM (Justo Sierra, 1948, 421 pp.). Para constatar las proposiciones del obispo Gillow, véase la carta que escribió a Porfirio Díaz el 26 de diciembre de 1892. En Manuel Esparza, 1985, pp. 202-203.

cer el mutualismo para formar un fondo común que produjera "frutos pecuniarios". Se cuidaban, sin embargo, de establecer que esto último era secundario y que "la principal base [era] la unión de los obreros católicos". Meses más tarde, en la sesión inaugural de la Liga, el profesor Durán habló también de la revitalización de los antiguos gremios, de la moralización recíproca entre los diversos miembros de la agrupación y de la necesaria unión de las clases sociales que la Liga pretendía lograr, en la cual ni el "opulento propietario" ni el "humilde artesano" serían excluidos.[65] Esta idea fue de nuevo recordada al aproximarse el segundo aniversario de la Liga por *El Cruzado*, su portavoz oficial, cuando decía en la edición del 12 de agosto de 1893: "El principal objeto de la Liga es la propagación de nuestra augusta religión y a ella son llamados tanto el sabio jurisconsulto que ocupa un elevado puesto social, como el humilde artesano que apenas posee una miserable taller."[66]

La sesión inaugural de la Liga, realizada a mediados de diciembre de 1891, intentó ser la manifestación explícita de esta unión de clases pretendida por sus iniciadores. Entre éstos resaltaban dos clérigos: Daniel Escobar, párroco de la iglesia de la Santa Veracruz, y Próspero María Alarcón, vicario de la arquidiócesis de México desde meses antes, y que por esos días de diciembre era preconizado arzobispo de la ciudad.[67] El primero de ellos fungía como presidente de la asociación al lado de los seglares. *La Voz de México* calculó que a la reunión preliminar habían asistido 70 personas, y *El Tiempo* consideró que en la inaugural se habían congregado "trescientas familias".[68]

Aunque *La Patria*, diario anticlerical dirigido por Irineo Paz, achacaba a la Liga Católica el pretender resucitar al partido conservador y al Plan de Tacubaya, la Liga se defendía alegando ser la representante de los principios cristianos. Con ello intentaba mostrar a propios y a extraños que dichos principios eran inalterables y no podían ser absorbidos fácilmente por ninguna otra filosofía. Ésta era la polémica del momento en la que se debatían no sólo católicos contra liberales, sino los católicos entre sí. Los intransigentes de *La Voz de México* argumentaban que era a ellos a quienes correspondía dar respuesta a la situación presente, ya que eran "los únicos que [poseían] en su plenitud, en cuanto cabe en la inteligencia del hombre, la verdad religiosa, política, social y filosófica".[69]

65 *La Voz de México*, 30 de agosto y 18 de diciembre de 1891.
66 *El Cruzado*, 12 de agosto de 1893.
67 *El Tiempo*, 18 de diciembre de 1891.
68 *La Voz de México*, 30 de agosto de 1891; *El Tiempo*, 19 de diciembre de 1891.
69 *La Voz de México*, 2 de mayo de 1893.

De modo que, luego de que los intransigentes se autoconsideraban así, poco tenían que dialogar con ellos los hombres que, desde dentro o desde fuera de la Iglesia, pretendían establecer la política de conciliación. Y más cuando se hablaba de fundamentos diversos extraídos ahora de una novedosa fuente de inspiración: la ciencia. Como hemos mostrado antes, alguna confusión pudo haber causado en ciertos medios católicos la difusión del organicismo espenceriano, y bien pudo haberse confundido con el corporativismo tomista. Ambos hablaban de la sociedad como de un organismo vivo donde la jerarquización social era una condición de supervivencia. Empero, si a los ricos católicos estas ideas pudieron parecerles aceptables, a los intransigentes les siguieron sonando extrañas. Éstos se propusieron seguir luchando a través de la prensa y de sus propias agrupaciones.

Según *El Cruzado*, había que asegurarse tres terrenos para efectuar la reforma del gobierno mexicano y de la sociedad: la política, la religión y la literatura.[70] Desde luego que los tres debían tener el epíteto de "católico". Y como para los liberales y científicos el catolicismo había sido desplazado por el nuevo orden social, la lucha sería irreconciliable y antagónica, a menos que el catolicismo optara por replegarse, como deseaba Justo Sierra, a una función "meramente espiritual". En el fondo de todo esto se encontraba el problema fundamental que la prensa católica mexicana no dejaba de recordar: la secularización. En un editorial que con ese título publicaba *La Voz de México* a mediados de 1893, volvía a poner el dedo en la llaga.[71]

Por lo pronto, *La Patria* no estaba muy equivocado al considerar a la Liga Católica como una nueva versión del conservadurismo mexicano. Empero, más que del conservadurismo, que para ese momento era patrimonio también de algunos liberales y positivistas, la Liga era un nuevo exponente mexicano de la intransigencia católica. Quizá la similitud entre la Sociedad Católica de 1868, nacida luego de la derrota de los conservadores, y la novedosa Liga de 1891, sea la mejor muestra de la continuidad de la corriente intransigente. La lucha era la misma e iguales los principios, aunque diferentes los hombres y las circunstancias. Ahora la novedad residía en que poseían un nuevo código normativo con respecto al orden social cristiano que deseaban establecer: la encíclica *Rerum Novarum*, y con ella venían implícitas otras enseñanzas pontificias, expresadas en sendos documentos acerca de la constitución cristiana de los estados, de la concepción católi-

[70] *El Cruzado*, 20 de mayo de 1894.
[71] *La Voz de México*, 5 de mayo de 1893.

ca del poder y de los alcances y límites de uno de los conceptos más dinámicos y más controvertidos del momento: la libertad.

Por lo pronto, la Liga organizó a sus integrantes —al igual que la Sociedad Católica— en "comisiones". Sin embargo, a diferencia de la Sociedad, que agrupó a sus miembros por encomiendas a realizar o temas a estudiar, los de la Liga fueron organizados tomando como fundamento la actividad laboral de cada uno de sus integrantes. Para decirlo con sus palabras, las nuevas comisiones se establecieron por "gremios". Con ello pensaban "revivir los antiguos" y, sobre todo, observar en México las indicaciones del papa y seguir el ejemplo de sus correligionarios de otros países. Varias eran las agrupaciones gremiales que *El Cruzado* registraba: de abogados, sacerdotes, médicos, médicos homeópatas, farmecéuticos, profesores, empleados y dependientes, ingenieros, comerciantes, estudiantes, artesanos. Otras tres comisiones tenía la Liga que no observaban los mismos criterios profesionales: enseñanza, casino y literatura.[72] Estas últimas estaban abocadas a actividades programáticas: la primera al tradicional y reiterado adoctrinamiento de niños y adultos, y las otras dos a las propias celebraciones y reuniones, aunque bien se cuidaban de aclarar que la comisión de casino era "una obra secundaria de la Liga".[73] Como puede observarse, la Liga solamente admitía varones, seguramente porque pocas mujeres desempeñaban los oficios antes señalados, pero también, y sobre todo, porque la sección femenina de la Sociedad Católica seguía funcionando desde 1869.

Se tiene poca información acerca de las actividades de cada una de estas comisiones: de la de enseñanza, que daba clases de religión y que había iniciado una escuela para obreros; de la de médicos, que tenía un consultorio gratuito; de la de abogados, que defendería al padre Castañeda preso en la cárcel de Belén; de la de empleados y dependientes, que había celebrado una velada y repartía una hojita con "reflexiones cristianas" a más de diez mil personas; de la de sacerdotes, que había organizado ejercicios espirituales; de la de casino, que organizó una velada con motivo del aniversario de la Liga.[74]

Con mayores detalles se hablaba de *El Cruzado*, semanario periodístico de la Liga. Éste apareció el 22 de julio de 1893, casi dos años después de haberse organizado la agrupación, y publicó su último ejem-

[72] *El Cruzado*, 12 de agosto de 1893 y 21 de enero de 1894; *La Voz de México*, 13 de enero de 1893.

[73] *El Cruzado*, 21 de enero de 1894.

[74] *El Tiempo*, 16 de diciembre de 1891; *La Voz de México*, 13 de enero y 14 de septiembre de 1893 y 3 de enero de 1894; *El Cruzado*, 21 de enero y 19 de agosto de 1894.

plar el 16 de septiembre de 1894. Para entonces se despedía de sus lectores y prometía reaparecer bajo el título de *El Restaurador*.[75] Por lo pronto, ambos nombres nos indican la naturaleza intransigente de la publicación y la beligerancia que sus redactores le imprimían. Además, los lemas mismos de la Liga eran ya síntesis de su programa. Primero fue "Por Dios y por la Patria", y luego éste se modificó a "Dios, Patria y Unión".[76] En ambos puede distinguirse el afán de los intransigentes por establecer una sociedad paralela a la secular, intentando la restauración de un espacio —la "Patria"— que se había perdido frente al proyecto secularizador. El mecanismo de lucha ya no era otro sino la reintegración —"Unión"— de las fuerzas católicas en nuevas agrupaciones para presentar un novedoso frente a la sociedad en descomposición, cuya bandera más urgente fuera el regreso a la religiosidad —"Dios"— que el mundo moderno pretendía superar en nombre de la ciencia y del progreso. Aun el hecho mismo de haber tomado como patrono de la Liga a San Ignacio de Loyola, uno de los adalides de la lucha contra los innovadores reformistas y protagonistas de la reforma católica, nos muestra al menos la coherencia de esta fallida primera respuesta mexicana a las inquietudes sociales que trajó la *Rerum Novarum*.

De este modo podemos afirmar que los hombres que se reunieron en la Liga Católica intentaron al menos una primera y novedosa agrupación en torno a la idea del trabajo y la armonía laboral que pretendía la *Rerum Novarum*. El fundamento también era el mismo: la intransigencia. Empero, se nota una honda inconsistencia en esta asociación, que no parece haber llegado al fondo del problema mexicano del momento. Sin embargo, más que eso, la inconsistencia que muestra parece venirle también de su propia constitución interior y de los hombres que la integraban. En ella se detecta el choque frontal entre los intransigentes y los liberales católicos. Incluso parece haber una paz ficticia y un respeto calculado entre unos y otros. Seguramente debieron haberse hecho dos lecturas de la *Rerum Novarum* entre estos convencidos y entusiastas ultramontanos. La de los irreconciliables y la de los conciliadores. Los primeros aliados en torno a los periodistas católicos —seglares y clérigos—, y los segundos aglutinados alrededor de los eclesiásticos proclives a la conciliación.

Los nombres de algunos de los integrantes o dirigentes de la Liga son más o menos conocidos: Antonio J. Paredes, Juan Iglesias, Bernardo Durán, Manuel María Legarreta, José Noriega Malo, Daniel

[75] *La Voz de México*, 25 de julio de 1893; *El Cruzado*, 16 de septiembre de 1894.
[76] *La Voz de México*, 18 de diciembre de 1891; *El Cruzado*, 22 de julio de 1893.

Escobar, Luis Gutiérrez Otero y otros.[77] Por su parte, la agrupación parece haber contado, al menos al principio, con la aprobación de Próspero María Alarcón, recién nombrado arzobispo de México. Sin embargo, luego de la fundación se manifestó cierto extrañamiento por parte del arzobispo; al menos no parece haber mayor comunicación. Esto debió suceder dado el enconado anticonciliacionismo que sustentaban los integrantes más decididos de la Liga. Éstos propugnaban por lo que Juan B. Lozano, en una de las veladas de la Liga, había denominado "laicismo católico", y que Trinidad Sánchez Santos, otro intransigente, calificaba de "laicismo ortodoxo". En nombre de esta nueva corriente, que según el mismo Lozano motivaba la "clericalización de los seglares", estos militantes se proponían —a despecho de los mismos eclesiásticos— la defensa de la Iglesia y de su propia concepción del mundo que aquélla representaba. Reunidos en la Liga, aprovechaban su órgano de expresión para exponer su propia "visión religiosa y social",[78] visión que permeaba los artículos, noticias y editoriales de *El Cruzado*. Entre estos últimos podemos citar, a guisa de ejemplo: "¿Qué gobierno queremos?", "Catolicismo y Constitución" y "Errores políticos".[79]

Aunque *El Cruzado* era importante ya que representaba la opinión de una agrupación, otros periódicos católicos eran cualitativamente también significativos, puesto que representaban a los intelectuales intransigentes mexicanos. A mediados de la década de 1890, dos periódicos capitalinos de los que ya hemos hablado, fueron tribunas de la intransigencia y del debate del momento: *El Tiempo* y *La Voz de México*.[80] El primero fue más moderado, ya que acataba con mayor pragmatismo las políticas episcopales que proponían la conciliación, si bien su director Victoriano Agüeros siguió mostrándose como un antijuarista feroz, y con ello parcialmente antiliberal. Por su parte, en *La Voz de México* se habían dado cita algunos intelectuales jóvenes que retomaban la bandera de la intransigencia de los viejos conservadores tradicionalistas. Muy interesante es constatar la continuidad

[77] Otros integrantes fueron: Manuel Paredes Villela, Vicente Sánchez, Francisco Iglesias, José Sánchez Castillo, Francisco Lebro, Francisco Díaz González, Rafael López, Juan de Dios Legorreta, Manuel Pimentel, Salvador Milanés López Portillo. *La Voz de México*, 30 de agosto de 1891 y 14 de septiembre de 1893; *El Cruzado*, 12 de agosto de 1893, 21 de enero y 12 y 19 de agosto de 1894.

[78] *El Cruzado*, 23 de septiembre de 1893.

[79] *El Cruzado*, 8 y 15 de octubre y 10 de diciembre de 1893 y 14 de enero de 1894.

[80] Para ese momento los católicos publicaban otro periódico en la capital, *El Nacional*, pero era considerado de orientación católico-liberal. Octaviano Márquez, 1962, p. 22.

de fondo, aunque no siempre de forma, que estos nuevos militantes heredaron del pasado antiliberal de los intransigentes. Entre ellos podemos citar a Trinidad Sánchez Santos, Longinos Cadena, Antonio P. Moreno y Emeterio Valverde Téllez. Este último es quien, con lujo de detalles, explica la forma en que Alejandro Arango y Escandón, viejo conservador e integrante de la primera hora de la Sociedad Católica, ganó al joven Sánchez Santos para la causa de la Iglesia.[81]

El mecenazgo de Arango y Escandón sirvió al joven católico para estudiar la historia del país, modificar "sus gustos literarios" e introducirlo en las lides del periodismo. Fue en 1894, justamente al celebrarse el vigesimoquinto aniversario de *La Voz de México*, cuando Sánchez Santos —a la sazón ya de 34 años— aprovechó la ocasión para ligar la generación de militantes a la que pertenecía con la de los antiguos conservadores. En el editorial de aniversario, titulado "Veinticinco años de lucha", Sánchez Santos atribuía a *La Voz de México* haber sido el portavoz y el arma de combate de los derrotados y el periódico donde se encerraba "la historia de la ciudad santa en América":

> Vino este soldado [*La Voz de México*] a las filas de Cristo en los momentos de una gran catástrofe... Brotó este adalid no como brotan los cortesanos, sino como brotan los grandes luchadores... La misión de la espada había terminado. Los campeones que sobrevivieron a la matanza regresaban a sus hogares, como los soldados de la última Cruzada... Pero al terminar el sable su misión continuaba la suya el derecho... Sobre los montones de escombros, se levantó esforzado grupo de invencibles caudillos a defender con el acero de la palabra las puertas del santuario de la verdad... Más que un periódico, es *La Voz* un monumento del esfuerzo, sabiduría y heroicidad del apostolado seglar en nuestra patria... Los que hemos heredado la guarda de tan precioso tesoro, venimos a colocar un pensamiento en las aras de ese santuario.[82]

Y si Sánchez Santos se sabía heredero de los viejos tradicionalistas mexicanos, a despecho de los católicos liberales que en ese momento pretendían transigir y abandonar la lucha, otro militante, Antonio P. Moreno, también se vinculaba con los hombres de la Sociedad Católica. Aunque menos conocido que Sánchez Santos, Moreno narraba con gran romanticismo el modo como Miguel Martínez le había entregado la bandera de la intransigencia:

[81] Emeterio Valverde Téllez, 1904, p. 178.
[82] *La Voz de México*, 17 de abril de 1894.

De aquella falange que arrostrando las iras liberales en momentos de terrible crisis fundó *La Voz* lanzando a sus enemigos al reto para el campo de la lucha sostenida hasta hoy quedan algunas individualidades, y los que después nos hemos agrupado en torno a la bandera de la cruz para defender a la sociedad y a la familia de los ataques del materialismo, positivismo y demás formas del error que pretende destruir el reinado social de Jesucristo en nuestra patria esencialmente católica... Permítase al que esto escribe consagrar un recuerdo al señor Miguel Martínez, de quien recibió alientos para seguir la espinosa carrera de periodista cuando aquel campeón estàba próximo a exhalar el postrer aliento. Acababa de recibir el sagrado viático; sus hijos rodeaban el lecho del anciano pálidos y llorosos. El mayor de ellos, don Agustín, amigo y condiscípulo del autor de estas líneas, lo condujo cerca de su padre... [quien] le dijo: "ya ve usted, amigo los viejos tenemos que desaparecer... pero es necesario que ustedes los que se sienten con vigor, los que han abrazado la causa de la religión y de la patria continúen nuestra obra con el valor y lealtad con que nosotros la comenzamos, no desmaye usted, no se deje seducir por las falsas doctrinas. Siga usted consagrando su talento y su pluma a la causa de Dios y él lo bendecirá... No pudo proseguir... y me prometí a mí mismo cumplir la recomendación del moribundo... Jamás olvidaré aquel episodio conmovedor. Dios ha querido sostenerme en mis creencias políticas y religiosas, y al cumplir *La Voz de México*, a quien amo como a mi maestra, un cuarto de centuria, a honra tengo decir que estoy y estaré en la brecha...[83]

Este afán de los periodistas católicos agrupados en *La Voz de México* y de los militantes de la Liga Católica, se vio detenido a mediados de la década de 1890 por el éxito que lograron sus correligionarios liberales en torno al logro de la política de conciliación, a tal grado que consiguieron acallar —aunque no eliminar— sus inquietudes sociales y políticas por poco más de un lustro. La mejor muestra de esta imposición de los liberales católicos sobre los intransigentes sociales fue la crisis en la que entraron, a mediados de 1894, primero *El Cruzado* y luego la Liga Católica.

El 24 de junio de ese año, *El Cruzado* lacónicamente informaba: "La Liga Católica está atravesando una época de prueba. La calumnia ha pretendido herirla para desconceptuarla (*sic*)."[84] Un mes antes habían empezado los problemas a raíz de que Juan de Dios Legorreta, quien llevaba la administración financiera de la Liga, había quebrado en sus negocios. *El Cruzado* se apresuró a informar que la Liga nada tenía que ver con los problemas particulares de Legorreta.

[83] Antonio P. Moreno, "En la brecha", *La Voz de México*, 17 de abril de 1894.
[84] *El Cruzado*, 24 de junio de 1894.

Sin embargo, *El Universal* del 6 de junio se encargó de complicar el asunto, asegurando que los miembros de la Liga sí estaban implicados de algún modo. De paso informaba que Legorreta estaba prófugo y que su residencia había sido cateada por la policía.[85] La Liga había sido establecida como una "sociedad de participación" cuyas acciones tenían un valor de 10 pesos, y se vendían en cupones de 25 centavos.[86] Los dividendos eran repartidos a los socios tres veces al año. Al parecer, en el momento de fundación de la Liga en agosto de 1891, tuvo de inmediato más de 50 suscriptores de las acciones; desafortunadamente nada se informaba acerca del número de accionistas que la Liga tenía en 1894, ni del monto correspondiente.[87]

En julio de ese año los problemas continuaron. En la edición del día 8 apareció en la primera plana de *El Cruzado* un recuadro que informaba a los lectores que el periódico ya no era el órgano oficial de la Liga. En el siguiente número del semanario se negaba esta información, asegurando que había sido introducida "fraudulentamente" por un empleado mal intencionado. Pero el asunto seguramente no era de carácter personal, ya que se añadía que se había desatado "la peor de las guerras, la guerra doméstica". Al mismo tiempo se citaba —con carácteres tipográficos especiales— a junta general a todos los integrantes de la Liga.[88] Curiosamente, en las siguientes ediciones de *El Cruzado* nada se dijo ya del asunto. Quizá un vergonzoso silencio se fue imponiendo entre los integrantes de la Liga. Sin embargo, la crisis interna continuó, a tal grado que para finales del verano *El Cruzado* escribía su propio epitafio y el de la Liga:

> Con profunda pena vamos, en este número, a despedirnos de nuestros lectores con quienes hemos estado en comunicación durante quince meses. La Liga Católica en México, por razones que no son de este lugar, se ha visto precisada a suspender sus trabajos, por lo menos temporalmente.[89]

¿Cuáles eran los motivos por los que la Liga se desmembraba? ¿Por qué ocultar la verdad a los lectores con la críptica frase de "razones que no son de este lugar"? ¿Tanto pesaban esas razones para impedirles ver la luz pública? ¿Había de por medio alguna cuestión inmoral —tan acostumbrados a ocultarlas los periódicos católicos—

[85] *El Universal*, 6 de junio de 1894; *El Cruzado*, 10 de junio de 1894.
[86] *La Voz de México*, 30 de agosto de 1891; *El Cruzado*, 4 de marzo de 1894.
[87] *La Voz de México*, 30 de agosto de 1891.
[88] *El Cruzado*, 8 y 15 de julio de 1894.
[89] *El Cruzado*, 16 de septiembre de 1894.

que motivara el silencio? Lo cierto es que la Liga desapareció. Cierto también que los redactores prometían continuar al menos con la publicación, aunque ya no con la Liga. El nuevo prospecto llevaría, como ya hemos adelantado, el título de *El Restaurador*. Al parecer también éste fracasó, pues aunque prometían iniciarlo a la semana siguiente de la clausura de *El Cruzado*, la idea no parece haber prosperado. Al menos ningún periódico católico se ha conservado con ese título en la ciudad de México.

Por otra parte, a unos cuantos meses de la desaparición de la Liga, fue reimpreso el reglamento de la Sociedad Católica.[90] Éste no registraba ninguna referencia concreta al año de 1895 en que se reimprimía, sino que aparecía con una introducción fechada el 1o. de junio de 1873. El hecho de la reaparición del reglamento sugiere varias hipótesis. En primer lugar se podría pensar que los miembros más decididos de la Liga optaron por la continuación de la agrupación, aunque con el nombre ya de por sí consagrado de Sociedad Católica. Empero, se puede pensar que el grupo proclive a la conciliación quiso establecer una asociación que contrarrestara a la recientemente desaparecida. Lo cierto es también que, como ya hemos afirmado, la política de conciliación prosperó dentro y fuera de la Iglesia, y con ella los liberales católicos, a quienes cualquier tipo de organización de los intransigentes les resultaba molesta y comprometedora.

LAS ORGANIZACIONES LABORALES CATÓLICAS

Como hemos anotado, una de las finalidades explícitas de la Liga Católica fue establecer la "unión de los obreros católicos". Sin embargo, para ese momento no era la única que perseguía ese objetivo pues encontramos al menos una docena de asociaciones confesionales de tinte laboral que, o se fundaron durante el último decenio del siglo, o bien habiéndose iniciado con anterioridad siguieron funcionando durante él. Quizá dos diferencias básicas sea necesario establecer entre esta docena de organizaciones católicas y la Liga. En primer lugar, esta última pretendía ser una organización de carácter nacional que, a imitación de la Sociedad Católica de 1868, estrechara los "vínculos religiosos" de todos los mexicanos. Las otras organizaciones laborales tenían un carácter particularmente localista y no manifestaban mayor unidad y ni siquiera comunicación entre ellas. En segundo lugar, la Liga Católica aparece como una asociación gestionada por grupos me-

[90] *Reglamento de la Sociedad Católica Mexicana*, 1895, 26 pp.

dios que intentaba integrar tanto algunos componentes de la aristocracia católica porfiriana, como a algunos trabajadores y artesanos en las ya referidas comisiones. Las otras organizaciones de las que hablaremos —a excepción de alguna— eran básicamente artesanales y de carácter "mixto", tal y como lo denominaba la *Rerum Novarum*, es decir, en ellas los dueños de los talleres —"patronos"— se mezclaban con fines asistenciales, mutualistas y laborales con los trabajadores —"obreros"—. Al parecer predominaban estos últimos, aunque los patronos —o sus sustitutos, que generalmente eran sacerdotes— tomaban las principales decisiones. Más adelante volveremos sobre este asunto.

Una de ellas apareció en medio del entusiasmo de la prensa católica por difundir y enaltecer a la *Rerum Novarum*. Se trataba de una caja de auxilios mutuos establecida por el conocido tipógrafo Francisco Díaz de León en la ciudad de México. Se prescribía que "los obreros, dependientes y mozos" del establecimiento integrarían la caja aportando dos centavos por cada peso devengado si eran "dependientes u obreros", y un centavo si eran "mozos". Por su parte Díaz de León contribuiría también con un centavo por cada peso que pagara a sus trabajadores. Con ese dinero se auxiliaría a estos últimos en caso de enfermedad o defunción. Además, se prescribía una aportación de entre 10 y 30 pesos con ocasión de la llegada de un nuevo hijo, siempre y cuando —como en esos casos se acostumbraba estipular— se tratara de la esposa legítima. En caso de enfermedades más graves, se preveía también la asistencia de médicos auxiliares cuando el designado oficialmente por la mutualidad se declarara incompetente. En estas ocasiones también se pagaría el salario al trabajador, o "una suma igual al promedio de lo que hubiera ganado en las últimas cuatro semanas".[91] Para reunir el monto de este sueldo, la caja de auxilios aportaría una mitad, y el propietario la otra.

Treinta y siete trabajadores firmaban como integrantes de esta nueva caja de auxilios mutuos. El primero de ellos, Juan N. Serrano, debía ser apreciado no sólo en la imprenta de Díaz de León, sino también en el gremio de tipógrafos. En aquélla lo encontramos al menos desde 1867. Tiempo después, en agosto de 1874, el semanario obrero titulado *El Socialista* enaltecía a Serrano por sus virtudes personales y hablaba de él como de un aventajado colaborador de los propietarios de la negociación.[92] Por su parte, Díaz de León también compartía la idea tan enaltecida por la *Rerum Novarum* de la unión obre-

[91] *El Tiempo*, 28 de agosto de 1891
[92] *El Socialista*, 9 de agosto de 1874.

ro-patronal al destacar la intención fundamental que lo motivaba a establecer la caja de auxilios mutuos en su tipografía: "El suscrito desea que la uniformidad en esta clase de auxilios, exclusivamente fraternales, se garantice y sea como el primer eslabón de valiosa cadena que llegue a unir el capital con el trabajo."[93]

Según la noticia periodística, esta mutualidad debía empezar a funcionar el 16 de septiembre de 1891. Nueve años después la Sociedad Mutua Cooperativa de Tipógrafos "Francisco Díaz de León" celebraba las bodas de oro profesionales de su protector.[94] Ignoramos si la asociación iniciada en 1891 sea la misma que en octubre de 1900 festejaba a Díaz de León, pero no podemos dejar de destacar la continuidad de la idea e, incluso, la posibilidad de que se hubiera expandido la primera asociación fuera de los muros de la imprenta de Díaz de León.[95]

Pero si en esta asociación tipográfica surgían estas ideas, más arraigo parecían tener en una agrupación laboral católica que aunque había antecedido a la *Rerum Novarum*, parece haberse activado luego de su publicación y haber encontrado mucho mayor apoyo y más sentido a su existencia. Se trata del Círculo Patriótico Religioso de Artesanos, que en septiembre de 1893 celebraba el sexto aniversario de su fundación. Al parecer para esas fechas esta agrupación no perseguía fines mutualistas, y había sido iniciada en 1887 con "el objeto de solemnizar a su tiempo y debidamente la coronación de la Virgen de Guadalupe". En este mismo sentido afirmaban que los integrantes del círculo, así como los trabajadores mexicanos en general, podrían "tener otro defecto pero no el faltar al amor a su patria y a su religión".[96] En 1893 la corporación era dirigida por Eduardo Lazarín, de oficio dorador; por Pedro A. Padro, carpintero, y por José Reyes Velasco, tipógrafo. Ellos fungían como presidente, secretario y tesorero, respectivamente. Además, el círculo integraba a otros artesanos de di-

[93] *El Tiempo*, 28 de agosto de 1891.

[94] *La Convención Radical Obrera*, 7 de octubre de 1900.

[95] Es necesario resaltar el lugar que en ese momento ocupaba Francisco Díaz de León tanto dentro de la labor profesional como en otras organizaciones sociales. Al menos había fundado dos obras de beneficencia: un asilo de mendigos (1879) y un dormitorio público (1890). En cuanto a su vida profesional, se sabe que desde muy joven se había dedicado a la tipografía y que incluso se encargó de la imprenta oficial en tiempos del Segundo Imperio. A la caída de éste optó por la colaboración y fundación de obras caritativas y por la continuación de su trabajo tipográfico en unión de Santiago White y de Joaquín García Icazbalceta. Moisés González Navarro, 1985, pp. 92-94; *Diccionario Porrúa*, 1976, s.v. "Francisco Díaz de León".

[96] *La Voz de México*, 6 de septiembre de 1893.

versos oficios: peluqueros, zapateros, sastres, sombrereros, doradores, almidoneros, curtidores. Había además algunos dedicados a la rama de mercería y otros que atendían o eran propietarios de las librerías católicas de la ciudad, como los integrantes de las familias Gloria y Herrero.[97]

El círculo parece haber encontrado su principal razón de ser en 1895, en el momento de la coronación guadalupana, y haber penetrado con más o menos éxito al siguiente siglo. En 1902 estaba integrado por 25 gremios de artesanos; a los ya enumerados se había añadido, entre otros, el de los "electricistas".[98] A juzgar por los pocos datos que se tienen sobre esta asociación, se puede constatar en primer lugar su longevidad, pues vivió los últimos 13 años del siglo XIX, y José Castillo y Piña daba razón de ella tiempo después.[99] En segundo lugar, el Círculo Patriótico Religioso aparece como una organización donde se dan cita los trabajadores capitalinos con fines piadosos y más específicamente guadalupanos. Según lo que se puede apreciar, esta agrupación no tenía otra finalidad que la de motivar, organizar y coordinar a los diferentes gremios capitalinos en torno a la popular devoción guadalupana, pues aunque existía entre la mutualidad del Círculo Obrero un "Círculo Patriótico de Obreros", el Patriótico Religioso de Artesanos ciertamente no era el mismo, pues se gestionaba fuera de las normas del oficioso Círculo Obrero y otros eran sus dirigentes.[100]

En efecto, en esos años otras asociaciones católicas o laicas cubrían las necesidades mutualistas, laborales o escolares de los trabajadores capitalinos, de modo que el Religioso de Artesanos bien podría ser una agrupación que suplía institucionalmente la prohibición que algunas de las mutualidades tenían por reglamento para llevar a cabo actividades religiosas. De este modo, dentro del proceso de secularización en el que poco a poco iban entrando los trabajadores mexicanos, una asociación exclusivamente dedicada a la práctica religiosa llenaba estratégicamente un vacío que originaba la modernización. Empero, el vacío era creado también por el catolicismo intransigente, que pedía a los mexicanos una pertenencia íntegra y total a la institución eclesiástica. Esto no era posible para muchos trabajadores que

[97] *La Voz de México*, 6 de septiembre de 1893.

[98] *El País*, 10 de octubre de 1902.

[99] José Castillo y Piña, 1934, p. 233.

[100] *La Convención Radical Obrera*, 23 de septiembre de 1900. El presidente de este círculo cuyo primer nombre era "Independencia y Libertad", era también un carpintero llamado Víctor Gutiérrez.

por necesidad, convicción o conveniencia debían integrarse en mutualidades seculares. Sin embargo, no podían quedar de la noche a la mañana excluidos de sus prácticas religiosas, por más que las corrientes intransigentes católicas insistieran en que éstas debían ser hechas dentro de los marcos prescritos por la institución eclesiástica y en agrupaciones "netamente católicas".

Otras de las organizaciones católicas sobre las que también tenemos noticia a mediados de la década de los años noventa son la Sociedad León XIII y la Sociedad Católica de Auxilios Mutuos. Ambas celebraron en 1894 su decimosexto aniversario. Esto nos lleva a pensar que se podría tratar de la misma asociación. Sin embargo, *La Voz de México* anunciaba que la primera lo celebraría en el mes de junio en la iglesia de San Pablo,[101] mientras que *El Cruzado* avisaba que la segunda haría lo propio en agosto en el templo de la Profesa.[102] Por otra parte, a fines de ese mismo mes de 1894, en la Villa de Guadalupe se inauguraba una "sociedad mutualista y de propaganda católica" cuyo nombre era Sociedad Fraternal Guadalupana. Poco sabemos de estas tres corporaciones; quizá los antiguos integrantes de la Sociedad y de la Liga Católica hayan seguido promoviendo agrupaciones mutualistas o laborales. Al menos vuelve a aparecer con vida, también en 1894, la Escuela de Artes y Oficios de aquella Sociedad. En efecto, en agosto de ese año *La Voz de México* informaba que el director de la institución, licenciado Joaquín J. de Araoz, había sido obsequiado con una fiesta en ocasión de su onomástico por los profesores, artesanos y alumnos.[103]

Si en la ciudad de México las organizaciones católicas daban señales de vida, también León y Guadalajara tenían lo suyo. En la primera de ellas el padre Zeferino Martínez, jesuita, pidió al arzobispo de la ciudad su aprobación para que en la recién inaugurada iglesia de Lourdes se estableciera la Congregación del Señor San José. Lo sorprendente del caso era que dicha asociación debía estar integrada y "compuesta por el gremio de reboceros".[104] Desde luego que el obispo Tomás Barón y Morales autorizó la nueva sociedad, expresó su deseo de que prosperara y concedió los consabidos y formales 40 días de indulgencia que estaba en su poder otorgar "por cada uno de los actos que se practicaran en cumplimiento de las... reglas".

[101] *La Voz de México*, 6 de junio de 1894.

[102] *El Cruzado*, 19 de agosto de 1894.

[103] *La Voz de México*, 23 de agosto de 1894.

[104] ADL, carpeta "Asociaciones y cofradías", t. II, segunda época, doc. 2 353. 1894.

En estas últimas se revelaba la identidad propia de una asociación que reproducía los lineamientos de las antiguas cofradías, pero ahora renovados por las ideas de mutualismo y organización laboral del momento: práctica piadosa, ayuda fraternal y mutua, ahorro, capacidad y directividad de la iglesia para organizar y guiar a los trabajadores. Se prescribía que podían adscribirse a ella los "oficiales y maestros que pertenecen al gremio de la rebocería en esta ciudad de León". Luego se hablaba de los beneficios espirituales y materiales que daba la pertenencia a la corporación. Entre estos últimos se establecía con mucha generalidad el auxilio que debía darse a los socios enfermos. A diferencia de otras asociaciones católicas que hablaban de cuotas y de clases de asociados, esta agrupación conservaba el antiguo lenguaje gremial, y en lugar de cuota hablaba de "limosna", y en vez de socios se refería a sus integrantes como "hermanos", o bien como "hermanos enfermos". La aportación prescrita por el reglamento para formar el fondo común era de un centavo semanal.[105] Es probable que esta agrupación haya atendido a uno de los grupos artesanales más necesitados, pues mientras los más característicos de la población, como eran los curtidores o los zapateros, podían tener sus asociaciones, los reboceros debían tener mayores necesidades y menos formas de solucionarlas. Al menos el promotor de esta agremiación, el padre Martínez, se había caracterizado desde tiempo atrás por el cuidado que brindaba a los pobres, sin excluir a los vagabundos y dipsómanos consuetudinarios que vagaban por los talleres y las plazas de la ciudad de León.

Por su parte, en Guadalajara el Círculo Católico de Obreros "Sociedad Alcalde", o reimprimía su reglamento o bien lo editaba por primera vez en 1895.[106] Aunque el círculo fue fundado en 1883, no hemos encontrado otro reglamento en sus primeros 12 años de vida, pero sí señales de su existencia. Una de ellas fue la participación que, en unión de autoridades y organizaciones civiles y eclesiásticas, tuvo este círculo laboral en la celebración del centenario del obispo que aparecía como epónimo de la agrupación. En efecto, en 1892 la ciudad de Guadalajara y especialmente los católicos, no sin propósitos revanchistas y apologéticos, celebraron con gran solemnidad el aniversario luctuoso de fray Antonio Alcalde y Barriga. 100 años atrás el obispo dominico se había mostrado como un gran activista social al socorrer a los pobres, fundar el hospital de Belén y promover los estudios uni-

[105] ADL, carpeta "Asociaciones y cofradías", t. II, segunda época, "Reglas de la Asociación del Señor San José", 1894.

[106] Véase el *Reglamento del Círculo Católico Sociedad Alcalde*, 1895, 17 pp.

versitarios en la ciudad.[107] Una centuria después el ejemplo del Alcalde guiaba a los católicos, que no desaprovechaban ocasión para mostrarse como los legítimos y auténticos herederos de quien en 1892 era reconocido aun por los liberales como genuino agente de progreso social. Al menos una "velada literaria" fue organizada por la Sociedad Alcalde. En ella "el anciano y respetable artesano" Crescenciano Rincón presentó el informe anual de rigor acerca del estado que guardaba en ese momento "la simpática y benéfica" unión que presidía.[108]

A fines de 1894 una nueva agrupación tapatía vino a añadirse a la anterior. Se trataba de la Sociedad de Artistas, Artesanos y Obreros del Espíritu Santo. Incluso se ha pensado que la Sociedad Alcalde se transformó en esta nueva asociación en 1898.[109] Sin embargo, aquélla fue establecida cuatro años antes por un sacerdote que rebasaba apenas los 30 años, Manuel Azpeitia Palomar. En la ceremonia de inauguración —que fue considerada como una "fiesta obrera" por el corresponsal jaliscience de *La Voz de México*— hablaron Salvador Tortolero y José López Portillo y Rojas.[110] Ambos eran licenciados en derecho y, por lo tanto, colegas de Azpeitia, quien también había hecho estudios jurídicos y luego había continuado con los eclesiásticos, incluyendo el derecho canónico. Estos tres personajes para nada aparecen en la gestión de la Sociedad Alcalde. En ésta sale a relucir frecuentemente un sacerdote de nombre Crispiniano Becerra, al lado de Crescenciano Rincón, de quien ya hablamos, además de algunos seglares como José Villa Gordoa, Cástulo Santana, Fernando Brambila y otros más.

La confusión podría provenir de que alrededor de 1898 la Sociedad de Obreros del Espíritu Santo estableció la Escuela de Artes y Oficios de este mismo nombre. Pero no por esto la Sociedad Alcalde dejó de funcionar; en efecto, volvió a reimprimir su reglamento en 1902. Lo más que pudo haber sucedido fue que esta última, sin transformarse, fue de gran apoyo para la escuela patrocinada por la Sociedad del Espíritu Santo. Por otra parte, la Sociedad Alcalde aparece como una agrupación artesanal dirigida y gestionada por los propios interesados. En cambio la del Espíritu Santo se inició promovida por intelectuales católicos de estratos medios que buscan ejercer influencia sobre los grupos laborales. A esta mentalidad correspondieron las

107 Moisés González Navarro, 1985, p. 114.

108 "Velada de la Sociedad Alcalde", en *El Centenario Alcalde*, 1892, pp. 46-48.

109 AJFL, sobre *José Uribe Arellano*, "Síntesis de los antecedentes e historia de la Confederación Nacional Católica del Trabajo" (México), enero de 1954.

110 *La Voz de México*, 11 de noviembre de 1894.

diligencias para instituir la Escuela de Artes y Oficios a mediados de mayo de 1897, tres años después de que Azpeitia había encabezado la fundación de la Sociedad de Obreros.

Año y medio después, en septiembre de 1898, se publicaba el reglamento en que se especificaban tanto los principios, como las normas generales y el horario que había de seguirse en la escuela. En cuanto a los primeros, poco variaban con respecto a los manejados por los católicos en ese momento: importancia de la educación cristiana, corrupción de las "modernas sociedades" inspiradas en el liberalismo y explotación de los más pobres, sobre todo de los niños que eran utilizados en fábricas y talleres. Para evitar esta explotación, Azpeitia hablaba de que era necesario educar a esos niños para evitar que más tarde fueran presa fácil de los alborotadores sociales, ya que de suceder esto pronto se levantarían "contra la parte sana, moralizada, cristiana y honorable de la sociedad". Si el liberalismo los hundía y el socialismo los engañaba, el cristianismo los protegía: "defendamos al niño [pobre] por caridad hacia él y por nuestro propio interés", concluía Azpeitia. Es más, con el consabido romanticismo del momento, hablaba de que: "La industria es la tendencia moderna: pobres y ricos se reunirán en los talleres. Ahora pues, es tiempo de hacer salir de talleres cristianos, industriales cristianos y probos. A proteger por tanto esta escuela industrial."[111]

Esta institución debía entonces contribuir al restablecimiento de la paz social perdida, pues formaría la conciencia de "los menestrales salidos [del] plantel" y les imbuiría los principios cristianos. Las fábricas serían entonces verdaderos centros tanto de producción material como de armonía social, puesto que en ellas los obreros y los patronos se respetarían mutuamente sus derechos y conjuntamente cumplirían sus obligaciones. Empero, si éstos eran los ideales, otras eran las realidades.

De ellas estaban enterados los mexicanos por la prensa nacional y extranjera, sin exceptuar la católica. Además, los tapatíos en particular habían tenido contacto con *El Libro de los Pobres* (1865), que tempranamente había sido traducido e impreso en Guadalajara.[112] Asimismo esta ciudad fue de los pocos lugares donde se editó un folleto dando a conocer el texto de la *Rerum Novarum*, por más que haya carecido de la presentación y el entusiasmo episcopal. De ello ya hemos hablado. Todo esto se encontraba en el ambiente cuando el padre Azpeitia establecía la Escuela del Espíritu Santo. En efecto,

[111] [Manuel Azpeitia Palomar], 1898, p. 4.
[112] Véase I. Belouino, 1865.

días después de que esto acontecía unos artículos anónimos titulados "Los jóvenes obreros" fueron publicados en la quincenal *Colección de documentos eclesiásticos*.[113] El autor, manifiestamente un clérigo que residía en Guadalajara, hacía una aplicación concreta del pensamiento de la *Rerum Novarum* a la situación local y, al mismo tiempo, se vinculaba a una de las escuelas de interpretación del catolicismo social.

La reflexión acerca de la situación y las causas de la explotación de los "jóvenes obreros", llevaba al autor a exponer la solución que, según él, era la más adecuada. En primer lugar, descartaba —a pesar de que la *Rerum Novarum* lo prescribía— que toda protección estatal fuese útil para solucionar el problema, ya que los gobiernos liberales no inspiraban ninguna confianza y sí mucho recelo. La solución "grande y salvadora" no era otra sino la educación de todos los trabajadores, especialmente los jóvenes. Dos aspectos debían atenderse; la instrucción religiosa y la formación social, y como agente de ambas, la Iglesia. A ésta deberían auxiliarla como "cooperadores" los mismos patrones, ya que eran ellos los que gozaban "de los beneficios que acarrea el trabajo del obrero". Empero, no cualquier tipo de patrón era apto para esta misión, ya que los había "descreídos" y explotadores que cometían "criminales abusos" contra sus obreros. Pero al lado de éstos el autor aseguraba conocer a otros "dignísimos y celosísimos", que habían instalado escuelas junto a sus fábricas. El artículo terminaba sus largas reflexiones lamentándose de que el libro titulado *Protección al obrero* no hubiese sido traducido al castellano, ya que en él encontrarían los sacerdotes, patronos y maestros un excelente manual de atención al trabajador.[114]

[113] *Colección de documentos eclesiásticos*, 22 de octubre y 8 de noviembre de 1898.

[114] "Los jóvenes obreros" se iniciaba estableciendo la utopía sociopsicológica del significado de la juventud en la vida personal y social del hombre. Pero inmediatamente después, planteaba el problema de que esta condición juvenil no era tal para los integrantes de las "clases trabajadoras" que vivían en las ciudades y en los "florecientes centros industriales". El problema se agravaba para el autor pues aseguraba que no sólo se trataba de jóvenes, sino que también había adolescentes, y aún "algunos tiernos niños de ambos sexos". La situación de explotación en que todos ellos vivían se manifestaba en su cuerpo y alma. En ésta, ya que muchos de ellos se encontraban "escasos de ciencia y repletos de vicios"; y en aquél, puesto que se les veía "aviejados por el trabajo prematuro", y pálidos y demacrados pues la mayor parte del día la pasaban "atados al telar". El supuesto clérigo autor del escrito aducía como prueba de sus apreciaciones la forma como había visto comer, trasladarse de un lugar a otro y pasar la noche a estos pequeños trabajadores en las "grandes salas" donde se helaban, según él, tanto el alma como las manos "en cuanto cesan un momento de trabajar". Con la misma indignación abundaba en su experiencia personal al relatar

Si hemos destacado el contenido de estos artículos de la *Colección de documentos eclesiásticos* es porque, sin duda, sintetizan las ideas con que los católicos establecieron algunas de sus agrupaciones en el periodo que nos ocupa. Tanto los conceptos de los artículos, como los del padre Azpeitia Palomar, que bien podía ser el autor, reflejan el paternalismo con que se instauraban esas asociaciones y escuelas. Este paternalismo se encontraba muy próximo al de los patronatos europeos promovidos por la llamada "escuela de Angers" y que se inspiraban en los escritos sociales de Federico Le Play. Las principales orientaciones a que se atuvieron algunas de las agrupaciones mexicanas de estos años fueron: proteccionismo al obrero, aun sin su colaboración; instrucción religiosa y social; deber de los patrones de ordenar antes que nadie, junto con la Iglesia, los desórdenes que ellos mismos habían desencadenado en los grupos laborales. Además, si las razones de caridad y de redistribución no bastaban, frecuentemente se hablaba de que los capitalistas debían ocuparse de estos problemas aun por "propio interés".

Entre estos últimos había algunos que ayudaban al sostenimiento de la Escuela de Artes y Oficios del Espíritu Santo en Guadalajara. Pero la escuela no sólo se mantenía de esas aportaciones sino de las de otros bienhechores y aun de las cuotas que algunos de los alumnos de mayores posibilidades económicas debían pagar, sobre todo aquellos que luego de haber cursado párvulos y cinco años de educación elemental, continuaban seis años más de estudios de la Escuela de Mecánica hasta obtener el título de Ingeniero Mecánico Teórico Práctico.[115] Además, se encontraba establecido en el reglamento un séptimo año de especialización en una rama determinada de la carrera. Otras muchas especificaciones contenía el reglamento en cuanto a moralidad, distribución del horario, materias a estudiar, salidas y visitas, ajuar necesario, premios y castigos. Pero lo que es interesante destacar es la implantación concreta de las ideas paternalistas y proteccionistas sobre los niños, adolescentes y jóvenes que se intentaba formar para

el caso de una adolescente que le había tocado socorrer "en cierta ciudad industrial de nuestra patria". Como en todos los demás, en este caso la causa inmediata era la misma: la "inmoderada aplicación a los telares" a una temprana edad. Empero, había una serie de causas de otro orden que el autor sintetizaba en una: las "constituciones ateas de nuestra época", que dejaron sin protección y amparo a los trabajadores. Con ellas se establecieron tres principios modernos igualmente nefastos: el individualismo, la libertad de trabajo y comercio, y el egoísmo de los patrones. *Colección de documentos eclesiásticos*, 22 de octubre y 8 de noviembre de 1898.

[115] Reglamento de la Escuela del Espíritu Santo, 1898, pp. 6 y 12-23.

crear tanto talleres cristianos como trabajadores merecedores del mismo calificativo.

LOS CONCILIOS PROVINCIALES

Sin duda, el afán que sentían algunos católicos por instaurar instituciones nacía de la constatación de las necesidades nacionales frente al proceso modernizador que lentamente avanzaba sobre las ciudades mexicanas, pero también respondía a la necesidad de observar las prescripciones eclesiásticas en la materia. Éstas no sólo eran de carácter general y europeo, como podía ser la referencia que se hacía a la *Rerum Novarum* o al ejemplo de las obras instauradas por los católicos en otros países. Todo esto respondía también al afán de recuperación del espacio vital de la Iglesia mexicana. En la última década del siglo la celebración de sendos "concilios provinciales" en cinco de los seis arzobispados nacionales fue muestra de esta recuperación.[116]

Los arzobispados —designados también como "provincias eclesiásticas" en el lenguaje clerical— estaban presididos cada uno de ellos por un prelado de mayor autoridad —generalmente el arzobispo—, que coordinaba a otras circunscripciones: obispados, vicariatos o prelaturas. La media docena de provincias eclesiásticas mexicanas eran, a finales del siglo XIX, las siguientes: México, Michoacán, Guadalajara, Durango, Oaxaca y Monterrey.[117] A excepción de este último, todos los demás arzobispados celebraron reuniones regionales para establecer las estrategias de acción y, al mismo tiempo, elaborar algunos documentos que sirvieran de antecedente al Concilio Plenario Latinoamericano que se celebraría en Roma en 1899. Estas asambleas arzobispales fueron promovidas por el delegado apostólico del Vaticano en México, monseñor Nicolás Averardi, a excepción de la de Oaxaca, que se verificó poco antes de su llegada al país.[118]

En la arquidiócesis de México la reunión se celebró en distintas fechas a lo largo del último semestre de 1896, y recibió el nombre de Quinto Concilio Provincial Mexicano.[119] En él, como sucedió en las

116 José Gutiérrez Casillas, 1974, p. 355.

117 *Cuadro eclesiástico*, 1893, cuadro sinóptico.

118 José Miguel Romero, 1987, p. 241.

119 Seis diócesis integraban esta "provincia eclesiástica": México, Chilapa, Tulancingo, Cuernavaca, Veracruz y Puebla. El concilio fue presidido por el arzobispo de México, Próspero María Alarcón en unión de los otros obispos, a excepción del de Puebla, que fue sustituido por un enviado especial. Al parecer, debió haber sido llamado "cuarto concilio", porque el celebrado con este número no fue válido por carecer de aprobación pontificia. Véase Mariano Cuevas, 1942, p. 416.

demás provincias eclesiásticas, los temas estuvieron en la tónica del momento: reorganización de la Iglesia, respeto a la política de conciliación, desplazamiento del campo político al social, paternalismo y proteccionismo sobre los grupos más indefensos de la sociedad (indígenas, trabajadores, niños) y expansión de agrupaciones católicas de diversos tipos (piadosas, periodísticas, femeninas). Como ya hemos señalado, el reordenamiento de la Iglesia mexicana fue una moneda de dos caras. En este decenio, último del siglo, fue de contemporización política, pacificación ideológica e influencia a nivel de organizaciones piadosas e intraeclesiales. Al iniciarse el nuevo siglo, en medio de la agitación política, la revitalización de la Iglesia hizo consolidar un nuevo tipo de católico mexicano —primero el social y luego el demócrata— que elaboró un novedoso y agresivo proyecto sociopolítico.

Por lo pronto, el Quinto Concilio Provincial Mexicano fue muy explícito en cuanto al "modo de comportarse los clérigos para con las autoridades civiles", tal y como rezaba el inciso quinto de la segunda parte del texto conciliar. Para empezar, prescribía la obligación que todo eclesiástico mexicano tenía de "urgir y favorecer" la obediencia para con las autoridades civiles. Además, asentaba que de "ningún modo" debían inmiscuirse en asuntos políticos. Esto último iba acompañado de una aclaración doctrinal y una aplicación concreta al periodismo, que debió sentar muy mal a los católicos intransigentes pero que manifestaba la preponderancia de los liberales. En efecto, el texto completo del artículo 398 del Concilio Mexicano decía:

> Por ningún modo se permitirán los clérigos inmiscuirse públicamente en asuntos políticos en que, según los fines de la doctrina católica y las leyes cristianas, puede darse libertad de ideas; sobre todo, deben precaverse de atacar injusta o imprudentemente en los papeles públicos (*sic*), o en diarios o periódicos, los actos de las autoridades civiles; y en cuanto a los diarios tendrán presente así las instrucciones y mandatos del propio obispo, como principalmente el artículo 42 de la constitución *Officiurum ac Munerum* de 21 de enero de 1897.[120]

La aclaración doctrinal que hace el texto acerca de la "libertad de ideas" era justamente la manzana de la discordia entre los católicos. Para los intransigentes se inscribía dentro del marco de lo "netamente católico"; para los católicos liberales rebasaba ese marco y se establecía en el diálogo con el liberalismo. Sobre esto ya hemos aclarado los principales presupuestos. Lo interesante ahora es destacarlo en el momento cumbre de la conciliación y en el momento en que el

[120] *Quinto Concilio*, 1900, art. 398.

control que se ejercía sobre la prensa católica era más efectivo. Incluso resultó muy significativo para el momento que se estaba viviendo el hecho de que los redactores de los textos del concilio hayan introducido extemporáneamente una prescripción de *Officiorum ac Munerum*. Este último documento no pudo ser conocido por los asistentes a la reunión puesto que fue promulgado posteriormente. Sin embargo, salió a la luz pública entre la celebración del concilio y la impresión de sus documentos. En efecto, el Quinto Concilio Provincial Mexicano terminó a principios de noviembre de 1896,[121] en tanto que el documento papal es de mediados de enero del año siguiente. Y la impresión del texto conciliar se hizo tardíamente, hasta 1900. Por lo tanto, no pudo haber sido conocido por los asistentes al concilio, pero sí fue introducido posteriormente por sus redactores. Con esto no deseamos afirmar que no pudo haber sido aprobada la añadidura de otro modo, sino que no lo fue dentro de la reunión y de manera normal. Esto explica, tanto de hecho como de derecho, el cambio que tuvo la prensa católica —especialmente el intransigente *La Voz de México*— en cuanto a la forma de comportarse frente al Estado porfiriano.[122]

Por otra parte, es interesante destacar la interpretación, en este caso más jurídica que histórica, hecha por el padre Mariano Cuevas del artículo 398. Tratando, según su costumbre, de justificar todos los actos eclesiásticos, evade toda responsabilidad y exculpa de toda timidez a los clérigos conciliacionistas. Más bien, como buen intransigente que era, ofrece una lectura del artículo que ciertamente pudo haber sido la de los católicos de los primeros años del nuevo siglo, y ciertamente la que él hacía a fines de los años veinte cuando escribía:

> En estas frases [sobre la prohibición de inmiscuirse en asuntos políticos] casi expresamente se indica que donde las leyes católicas y cristianas no dan libertad de pensar, hay que estar por ellas, mezclándose si es necesario, y aunque sea públicamente, en la política.[123]

Sin embargo, el texto conciliar parece afirmar otra cosa, y afirmarlo en un momento clave. Es más, el siguiente artículo conciliar abunda sobre el tema. Aunque lamentaba que fuera "deplorable la absoluta separación" que existía entre la Iglesia y el Estado, prescribía que los clérigos debían comportarse "respetuosamente con las auto-

[121] José Guitérrez Casillas, 1974, p. 355; Mariano Cuevas, 1942, p. 416.
[122] Véase *ut supra*.
[123] Mariano Cuevas, 1942, pp. 418-419.

ridades civiles" y debían darles "auxilio oportuno siempre que se lo pidieren".[124]

En este contexto de conciliación política y resurgimiento eclesiástico que sustentaba al Quinto Concilio, es necesario destacar la estrategia de la Iglesia en el último decenio del siglo. No podemos negar que haya hecho las paces con los hombres de Tuxtepec y con su liberalismo, ni tampoco que no les haya dado su amplia simpatía. Pensamos que algunos de los integrantes más prominentes de la Iglesia de este momento —por conveniencia o convicción, católicos liberales— se sintieron testigos, integrantes, autores y deudores de la *pax porfiriana*. Con esto tampoco deseamos afirmar que esta política eclesiástica haya permanecido incólume hasta los últimos momentos del porfiriato. Lo que sí deseamos establecer es la simbiosis que parece establecerse entre ambos aparatos de poder, no sólo entre sí, sino aun en sus estrategias de gobierno: la centralización y el autoritarismo. Esto se revela también en los documentos del Quinto Concilio Mexicano al proponer la celebración de congresos católicos nacionales y dar las principales directrices acerca de las agrupaciones católicas.

En cuanto a los primeros, se prescribía que para celebrarlos, los obispos y párrocos debían primero promover la unidad de espíritu, la sujeción y la dependencia entre los fieles.[125] Dicho de otro modo, se buscaba que la disidencia interna se redujera aún más, y que el control clerical volviera a relucir. Ciertamente, los católicos seglares militantes habían hecho labor de suplencia a la administración eclesiástica durante la ausencia de los obispos en tiempos de la restauración de la República, y habían sido los tenaces defensores de la Iglesia en el periodismo.[126] Pero también era cierto que en estos momentos se daba un manifiesto fenómeno de extrañamiento de los seglares y de progresiva clericalización dentro de la Iglesia mexicana. Es más, los militantes parecen enquistarse durante este decenio, perder su combatividad y dejar los primeros puestos a los clérigos, particularmente a los de más autoridad. De hecho, estos últimos se atribuían la exclusiva en cuanto a la actividad de la Iglesia. Estrategia ésta que no siguieron

[124] *Quinto Concilio*, 1900, art. 399.

[125] *Quinto Concilio*, 1900, art. 193.

[126] Según el padre Cuevas, uno de los motivos de desaparición de la Sociedad Católica fue el hecho de que, habiendo regresado los obispos mexicanos a sus respectivas diócesis luego de su exilio, se hacían innecesarias las actividades de dicha agrupación. Según él los seglares habían tomado "momentánea y accidentalmente" las actividades clericales. Mariano Cuevas, 1942, pp. 883-884. Como lo hemos mostrado anteriormente, la Sociedad Católica perseguía fines mucho más significativos que la simple suplencia de los eclesiásticos.

durante los años anteriores —puesto que se encontraban fuera del país— y tampoco durante los tres primeros decenios del siglo, sino hasta después de la Cristiada. Uno de los artículos conciliares referentes a los congresos católicos puede servirnos de testimonio:

> Para que esta unidad y con estos fines se promueva eficazmente entre los católicos, los obispos, así por escrito como de palabra, procurarán llevar a los fieles insensiblemente hacia ella. Cuando ya los católicos estén de tal modo unidos y sujetos a la autoridad eclesiástica que parezca un solo cuerpo con una sola cabeza, entonces los obispos, después de haber deliberado entre sí, darán paso, con la correspondiente cordura, a aprovechar la ocasión oportuna de tiempo y circunstancias para celebrar, si es necesario, congresos católicos bajo su dirección y en [la] forma y orden [en] que suelen celebrarse en las naciones católicas. Así la nación mexicana percibirá más fácilmente los inmensos beneficios de la religión.[127]

Con todo, ningún congreso de los propuestos llegó a celebrarse sino hasta 1903. Sin embargo, es útil para el análisis volver sobre ciertas ideas que, al mostrar su contenido, nos revelen la mentalidad de los clérigos mexicanos que eran los únicos asistentes a los concilios provinciales: unidad, sujeción, deliberación, cordura, aprovechamiento de ocasiones oportunas, celebración si "necesario" fuese, etc. Se podría pensar que todo esto se logró hasta los primeros años del siglo; pero creemos que no fue así. El primer congreso celebrado en México se debió principalmente a otras razones que a las prescritas por el Concilio Mexicano, tal y como lo veremos más adelante. Por lo pronto, el control ejercido por los clérigos pareció aumentar y contribuyó a que la sociedad paralela que intentaron establecer los católicos tradicionalistas de la generación anterior se viera cada vez más asimilada al exitoso régimen porfiriano de ese último decenio del siglo. Podemos afirmar que del paralelismo se pasó al integracionismo mediante un acuerdo *de facto*, mutuo y tácito con el régimen porfiriano.

De ahí que las organizaciones de seglares propuestas por el Quinto Concilio se ajustaran también a este contexto. Todas ellas venían inscritas en la sección referente a las "obligaciones comunes de los clérigos", y más específicamente bajo el rubro de "medios de extirpar los vicios de los seglares".[128] Ya de por sí la clasificación era de

[127] *Quinto Concilio*, 1900, art. 194.

[128] Las agrupaciones católicas venían descritas y recomendadas dentro de la 2a. parte del texto conciliar, titulada "De la administración del gobierno eclesiástico"; en la sección 2a., "De las obligaciones comunes de los clérigos"; y en el título 4o.,

suyo significativa, pues no se hablaba de reforma y oposición a la sociedad liberal como en las organizaciones anteriores, sino de moralización, pacificación y pietismo. Por otra parte, la connotación negativa que se les daba era una versión individualista del cristianismo, realidad esta que los militantes intransigentes —tradicionalistas, sociales y demócratas— estaban empeñados en combatir, mientras que los católicos liberales veían como forma más apropiada la convivencia con el liberalismo.

Las agrupaciones que recomendaba el Concilio Mexicano eran las siguientes: Tercera Orden de San Francisco, Cofradía del Rosario, Sagrada Familia, Apostolado de la Cruz, Conferencias de San Vicente de Paúl, oratorios festivos de San Juan Bosco, círculos católicos, sociedades de temperancia, montepíos y, finalmente, "las asociaciones piadosas que tienen el nombre de mutualistas o de socorros mutuos". A excepción de los montes de piedad, todas las demás agrupaciones existían en México gestionadas por los católicos de diversos niveles sociales. Sin embargo, no dejamos de señalar con respecto a las mutualistas que, aunque el texto conciliar decía preferir las asociaciones recomendadas por León XIII, parece que sólo parcialmente se comprendía el pensamiento papal al clasificar a aquéllas como "asociaciones piadosas".[129]

La encíclica *Rerum Novarum* había hablado de algo más profundo con respecto a estas organizaciones, pues las había situado como sociedades profesionales opuestas tanto al liberalismo reinante como al socialismo amenazador. Además, el reformismo que impregnaba a la *Rerum Novarum* parece haberse traducido en estos momentos en un pietismo inocuo e intrascendente. Ciertamente todo esto se explicaba en parte por la circunstancia política que vivía México en esos años y que condicionaba a amplios sectores de la sociedad, sin excluir a los católicos.[130]

"De los medios de extirpar los vicios de los seglares". *Quinto Concilio*, 1900, arts. 391 a 396.

129 Textualmente, el artículo 391 del Concilio Plenario empezaba diciendo que "entre todas las asociaciones se preferirán las especialmente recomendadas por nuestro santísimo padre el señor León XIII". *Quinto Concilio*, 1990, arts. 391-396.

130 François X. Guerra, 1985, vol. 1, p. 192. Una prueba del espíritu pietista que el Quinto Concilio Mexicano atribuía a las organizaciones mutualistas fue la fundación de una de ellas, anunciada por la *Gaceta Eclesiástica Mexicana*. Se trataba de una "nueva e importantísima asociación" de auxilios mutos que estaría integrada por sacerdotes, empleados de la Iglesia y periodistas católicos. El arzobispo de México, al decir de la revista, había quedado "complacido en extremo" por dicha fundación y había ordenado de inmediato la formación del reglamento. Poco sabemos de ella; pero no deja de llamar la atención el hecho de que se tratara de integrar en una sola corporación

"EN OTROS LUGARES DEL ARZOBISPADO"

Fuera de la capital de la República, tres poblaciones conocieron sendas fundaciones mutualistas católicas, luego de la celebración de los concilios provinciales. Éstas fueron: Colima, Ciudad Guzmán y Ecuandureo. En las tres poblaciones las nuevas organizaciones estaban destinadas a una larga vida,[131] y en todas ellas fueron iniciadas y promovidas por los prelados del lugar: en la primera por el obispo local, y en las dos restantes por los respectivos párrocos.

En Zapotlán —Ciudad Guzmán desde 1856— fue el cura Silviano Carrillo Cárdenas quien fundó la Unión Católica Obrera, a mediados de septiembre de 1897. Se trataba de una agrupación mutualista de amplias miras, ya que no agotaba sus actividades —como algunas de sus homónimas— en la caja de ahorros o en el auxilio en caso de enfermedad o defunción. En efecto, junto con la mutualidad, Carrillo también estableció una escuela para adultos (5 de noviembre de 1897) y un periódico destinado a los trabajadores: *La Unión Católica*. El primer número de este semanario apareció el 8 de noviembre de 1897. Además, Carrillo promovió el establecimiento de una escuela de artes y oficios —para que los niños "al aprender un oficio al lado de un artesano, [no] aprendan también los vicios del maestro"—, e incluso organizó una banda de música integrada por trabajadores, la Banda Josefina.[132]

Un año después, *La Unión Católica* informaba que la mutualista había tenido 50 sesiones ordinarias con una asistencia media de 400 socios por sesión. Hablaba también de que se había socorrido a 34 enfermos y de que se habían pagado los gastos de defunción de dos de ellos. Además, el periódico daba cuenta de los temas tratados en las reuniones del año: necesidad de extirpar la embriaguez y el juego, acrecentamiento del patriotismo y acatamiento a las leyes y autorida-

---

a clérigos, periodistas católicos y empleados —cantores, jardineros, sacristanes y sirvientes. Sin embargo, todos ellos tenían una misión común: colaborar en la difusión de la religión. *Gaceta Eclesiástica Mexicana*, 15 de septiembre de 1897.

[131] La de Ecuandureo la hemos podido documentar al menos hasta 1914; la de Ciudad Guzmán permaneció con diferentes nombres hasta mediados de los años veinte del presente siglo, y la de Colima todavía se encontraba viva en 1916. Refiriéndose a esta última, un colimense escribía a un correligionario de Aguascalientes: "Con respecto a su pregunta, digo a usted que pronto tendrá usted en ésta algunos dignos consocios. Hace muchísimos años que hay aquí un círculo de obreros [católicos], pero ignoro sus estatutos". ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", carta de J.M. Rodríguez al Lic. Carlos Salas López, Colima, 25 de agosto de 1916.

[132] El calificativo de "Josefina" lo recibió en honor de San José, patrono del lugar. Marta A. Jiménez, 1981, p. 49.

des.[133] Ciertamente los temas iban en consonancia con los objetivos de la mutualidad, que tenían como fundamento y como meta la moralización colectiva de los trabajadores de la población. Empero, esta moralización no era comprendida como la suma de conductas individuales que dieran por resultado una sociedad ordenada, productiva y pacífica al estilo liberal moderno. A juzgar por las otras actividades y por la formación del padre Carrillo, se trataba de algo más. En efecto, este cura rural o semirrural llegado de Zapotlán en 1895, cuando frisaba los 34 años, es quizá una de las personalidades más claramente decididas por la implantación de las ideas sociales de la *Rerum Novarum* en el último decenio del siglo XIX mexicano. Al lado de las organizaciones laborales ya anotadas, Carrillo promovió otras: Mutualista Femenina de la Sagrada Familia, Orfanatorio Josefino (1895), Asilo del Salvador (1898), Hospital del Sagrado Corazón (1909), Sociedad del Niño Dios (1911) y Escuela Elemental y Superior de Niñas (1899). Además, inició también la publicación de *La Luz de Occidente*, periódico hermano de *La Unión Católica*, pero destinado a todo público. Fue consejero del Monte de Piedad local y además, introductor de la energía eléctrica en la ciudad.[134]

Según recuerdan quienes lo conocieron, se trataba ante todo de un "guía espiritual", pero también de un sacerdote "muy culto en la cuestión social", vale decir, un "notable sociólogo".[135] Uno de sus biógrafos afirma que eran cuatro los temas fundamentales que preocupaban a Carrillo: patria, mujer, democracia y cuestión social, to-

133 *La Unión Católica*, 2 de octubre de 1898. Marta A. Jiménez, 1981, pp. 15-16.

134 Ésta fue introducida por Carrillo para hacer trabajar los motores de la escuela de artes y oficios, cuyos talleres eran de sastrería, carpintería, zapatería, herrería, platería, relojería y fundición de metales. *La Unión Católica* informaba el 15 de agosto de 1900: "Para el próximo octubre, si Dios no dispone otra cosa, veremos instalada en esta ciudad definitivamente la luz incandescente, debido a la incansable iniciativa de nuestro párroco". Y más tarde, en la edición del 21 de octubre de 1900, el mismo hebdomadario afirmaba: "El apreciable *Diario de Jalisco*, mal informado, sin duda, hace saber a sus lectores el estreno de la luz eléctrica en esta ciudad, como una mejora introducida por el H. Ayuntamiento. Ya en otra ocasión lo dijimos: el señor Carrillo, contando con la cooperación de algunos vecinos, es quien ha acometido la empresa para la escuela de artes, destinando cierto número de focos para los particulares." Más tarde una compañía particular compró el dínamo y siguió proporcionando energía tanto a la escuela como a un centenar de casas particulares. Marta A. Jiménez, 1981, pp. 28-29.

135 Los informantes fueron, entre otros, el maestro Luis Guzmán, violinista de la Orquesta Sinfónica de México, quien se inició en la Banda Josefina; el doctor Alejandro Navarro, de Guadalajara; el señor Esteban Cibrián, director del museo regional del INAH en Ciudad Guzmán, y monseñor Alfredo Galindo, que fue obispo de Mexicali. Marta A. Jiménez, 1981, pp. 48-54.

dos ellos aprendidos en los seminarios de Zamora y Guadalajara donde Carrillo se formó. Allí tuvo contacto con maestros que no desconocían las corrientes católicas europeas y ciertamente sabían las posibilidades que tenían los sacerdotes de reorganizar el espacio social, sobre todo en el campo y en lugares más tradicionales y menos afectados por los procesos modernos. Entre sus maestros destacamos a dos: Atenógenes Silva y Agustín de la Rosa. El primero a la sazón obispo de la cercana ciudad de Colima, y promotor, como Carrillo, de agrupaciones laborales. El segundo, canónigo tapatío de quien debió aprender a distinguir el meollo del pensamiento social cristiano frente a los planteamientos del liberalismo modernizador. En efecto, las frecuentes polémicas entre De la Rosa y otro sacerdote jalisciense, Agustín Rivera, debieron mostrar a Carrillo la ortodoxia y la intransigencia. Rivera era proliberal y uno de los sacerdotes más respetados por los hombres del régimen, quienes frecuentemente lo invitaban a sus eventos.

Por lo pronto, es necesario aclarar que Carrillo no era sólo un "guía espiritual", como los liberales pretendían que fuesen los sacerdotes, ni tampoco era uno de éstos, como el padre Rivera y otros clérigos lo eran, aun cuando se note en la biografía de Carrillo cierta condescendencia hacia las autoridades porfirianas. Incluso la presencia del jefe político en las actividades de Carrillo no deja de mostrar el momento de conciliación que vivía la Iglesia y el lugar que ésta y sus hombres conservaban en la sociedad zapotlense.[136]

[136] Se trata, sin duda, de un "sacerdote social" en las circunstancias que rodearon la política de conciliación. Por supuesto que, según lo anterior, Carrillo no enfrentó ni cuestionó las políticas modernizadoras de los hombres del régimen, como lo hicieran los intransigentes tradicionalistas que le precedieron, o como lo harán los sociales y demócratas a la vuelta del siglo. Con gran pragmatismo, el párroco de Zapotlán sirvió de intermediario entre la nueva situación que ya se preveía, o de hecho ya se experimentaba, y la antigua sociedad que él representaba. Esa nueva situación debería transitar, para Carrillo, dentro de los cauces novedosos que el catolicismo había augurado con la implantación de la democracia cristiana contenida en numerosos documentos eclesiásticos, particularmente en la *Rerum Novarum*. Sin embargo, Carrillo se cuidaba de mostrar las diferencias entre este nuevo cristianismo y el liberalismo. Los problemas que enfrentaba —urbanización, proletarización, despolitización, educación, participación de la mujer en la nueva sociedad— no le servían de bandera de contradicción, al menos de modo explícito. Haciendo caso omiso de la polémica conciliacionista, instauró una serie de organismos y agrupaciones que recrearan el espacio social que muchas de ellas, al menos jurídicamente, habían perdido. De hecho, más que de derecho, el Zapotlán de Carrillo era un pueblo que transitaba lentamente hacia la modernidad, pero con el adjetivo de católico, tal y como los intransigentes sociales y demócratas lo pretendían.

Ciertamente, las actividades de Carrillo se desarrollaban "en un lugar del arzobispado", tal y como Agustín Yáñez imaginaba que podría también haberse titulado su magna obra *Al filo del Agua*; pero hay una honda diferencia entre el espacio social recreado por Silviano Carrillo y el custodiado por el padre Dionisio María Martínez, protagonista de la novela. El cura de Zapotlán leyó a León XIII, mientras que el de Yáñez —presumiblemente de Yahualica— se quedó en Pío IX.[137] En ambos está presente la condena al liberalismo modernizador. En el primero positivamente, buscando alternativas y enfrentando al enemigo con sus mismas armas. Aún más, el modelo que acariciaba Carrillo lo llevaba a imaginar a Zapotlán semejante y superior a la ciudad episcopal: un gran centro urbano, pero sin ninguno de sus lastres.[138] Años después de haber iniciado sus actividades, Carrillo confesaría:

> He logrado desde hace trece años implantar el mutualismo en esta ciudad y he palpado sus benéficos resultados. Las cartas en poder de los secretarios son pruebas fehacientes de la gratitud de nuestros asociados y palpita en Zapotlán el reconocimiento a esas instituciones, cuyo fin es la cultura y el engrandecimiento de Zapotlán.[139]

En cambio, para el padre Martínez, párroco del pueblo enlutado y legendario, la condena es negativa. Nada es preciso hacer más que encerrarse en sí mismo, denunciar, ocultar, temer. Todo esto a pesar de que uno de los coadjutores del cura del pueblo fantasma, el padre Abundio Reyes, haya tenido

> la idea de un ministerio ajustado a la vida contemporánea. Y sin recordar experiencias ni propósitos fue con don Dionisio y le planteó la urgencia de una organización sobre bases económicas, por ejemplo, una caja refaccionaria para agricultores y aun para artesanos, una coopera-

[137] La comparación entre Yahualica y Zapotlán nos ha sido sugerida por la misma obra de Agustín Yáñez. Véase más adelante.

[138] Tanto en la inauguración de la escuela para adultos, como en la de niñas, renovó estas ideas acerca de "inyectar al pueblo, en las grandes masas sociales, la acción civilizadora...". *La Luz de Occidente*, 15 de noviembre de 1897. Además de que esperaba Carrillo que "la Escuela Parroquial de Niñas [se elevara] a la altura que exigen los adelantos pedagógicos y las necesidades de la época actual", pretendía "que la escuela esté a muy buena altura, como las mejores de Guadalajara, y que no carezca de nada". Y las escuelas no eran la excepción en las organizaciones de Carrillo. Marta A. Jiménez, 1981, pp. 35 y 37.

[139] Palabras escritas por el padre Carrillo en su "Diario", 16 de enero de 1911. Marta A. Jiménez, 1981, pp. 19-20.

tiva de producción y consumo, un seguro de vida. Tendría éxito porque atacarían la usura, el mayor mal social de la comarca.[140]

La figura del padre Reyes fue utilizada por el novelista como la antítesis de la mentalidad tradicionalista y obcecada del padre Martínez. Empero, no podemos dejar de pensar que la personificación del cura social la haya tomado Yáñez de lo que por esos mismos años realizaba Silviano Carrillo en Ciudad Guzmán. De hecho, Carrillo nunca fue coadjutor de Yahualica, pero el autor se dio la libertad de situarlo ahí en su novela como forma de acentuar la fuerza de la antítesis. En efecto, cuando Yáñez —que también había sido un entusiasta militante del movimiento social cristiano en su juventud— caracteriza al padre Reyes, la coincidencia es tan manifiesta que no podemos negar que tenía en mente las actividades y la vida de Silviano Carrillo en los años anteriores a la Revolución:

> Zapotlán el Grande fue su primer destino, una vez recibido el presbiterado. En la pequeña ciudad —bien poblada de intensa vida social, de costumbres abiertas, industriosa, rica, con fáciles comunicaciones a Guadalajara y con hegemonía sobre vasta comarca— el flamante sacerdote vio propicio campo para realizar sus sueños de grandes organizaciones y empresas apostólicas: catecismos para niños y adultos con sentido dinámico en los que la doctrina y enfado quedaran proscritos; escuelas inspiradas en los métodos más modernos; difusión de la buena prensa, sociedades de jóvenes de uno y otro sexo, de damas, de obreros y patronos, encaminadas a la acción como las que florecían en algunos países de Europa.[141]

Sin embargo, para el cura de Yahualica no residía en esas ideas "modernistas y peligrosas" la verdadera solución, pues otro era el pro-

[140] Agustín Yáñez, 1984, p. 172.

[141] *Ibid.*, p. 47. Conociendo la trayectoria juvenil de Yáñez, no dudamos que haya tenido contacto frecuente con Silviano Carrillo después de la Revolución, cuando éste ocupaba cargos eclesiásticos en Guadalajara, donde Yáñez militaba en las organizaciones sociales católicas. Carrillo vivió en Guadalajara hasta 1920, año en que fue preconizado obispo de Culiacán. Ya fuera por él o por los otros militantes, Yáñez debió enterarse de sus actividades. Por esos años Agustín Yáñez, junto con su padre don Elpidio, asesoraban y formaban parte de las agrupaciones laborales tapatías. Don Agustín fue director del periódico *El Obrero*, órgano oficial de la Confederación Católica del Trabajo, y autor de una novela de juventud, hoy difícil de conseguir: *Ceguera Roja* (1923). En ella volcó toda su mentalidad de católico militante, pretendiendo establecer cómo debía ser el trabajador cristiano enfrentado al "obrero comunista". En nuestro concepto, lo que posteriormente Yáñez consideró más auténtico en el catolicismo social y democrático pasó a *Al filo del Agua* en forma de antítesis a los presupuestos individualistas, timoratos y espiritualistas del párroco de su novela.

blema: la disolución de las costumbres, particularmente las de carácter individual, cuya solución era también estrictamente individual. Por el contrario, para el cura de Zapotlán las costumbres ya habían rebasado el nivel de lo individual y se inscribían en un contexto mayor y más complejo. Así, el padre Martínez consideraba que el centro de la vida de Yahualica y desde donde se reconstruirían las costumbres era, primero, el confesionario —"el punto desde donde se dirige la vida, las vidas, de la comarca"—, y después la casa de ejercicios, cuya construcción sitúa el novelista alrededor de 1893. Para el padre Carrillo, en cambio, la restauración cristiana tenía como punto de partida la organización de agrupaciones y la formación social. Dos puntos de vista contemporáneos y coetáneos: para los más instruidos y clarividentes era un problema generalizado de origen social —una "cuestión social"— que empezaba y terminaba en la reorganización popular y en la creación de organismos paralelos a los de la sociedad secular. Incluso la instalación de estos organismos respondía al afán de adelantarse a los problemas y tener a punto las soluciones cuando aquéllos se presentaran. En cambio para los más timoratos y, sobre todo, menos entendidos, el problema se iniciaba y terminaba en la conducta individual, en la sola reforma de la propia conciencia. Para decirlo con la metáfora tan socorrida por ellos mismos: de acuerdo con los primeros la solución se hallaba fuera de las sacristías, mientras que para los segundos se encontraría dentro de ellas. La respuesta, por ejemplo, puesta por Yáñez en boca de don Dionisio, cura de Yahualica, es por demás clara: "No es la miseria económica, ni siquiera el peligro de las ideas religiosas, lo que amenaza de muerte a la vida espiritual del pueblo. Es la sensualidad creciente —y cínica ya en algunos casos— lo que debemos combatir sin cuartel."[142]

Justamente dos realidades —miseria económica y difusión de ideas liberales— que los católicos intransigentes estaban empeñados en combatir y suplantar mediante la reforma social cristiana que, en este caso, el cura Carrillo dirigía en su parroquia. En realidad, el trabajo de reconstrucción y moralización de la sociedad zapotlense debió ser más coherente con la realidad social de Ciudad Guzmán y estar mejor adaptado a las circunstancias que ahí se vivían, que lo que pudo haber sido —en caso de ser del todo cierto— para la de Yahualica. Se trataba, en ambos casos, de sociedades tradicionales y expectantes ante las novedades que la modernidad traía consigo.

Pero mientras la actitud negativa del padre Martínez encerraba al pueblo en un callejón sin salida —o si se quiere, en la casa de ejerci-

[142] Agustín Yáñez, 1984, p. 173.

cios de Yáñez—, la respuesta del padre Carrillo conectaba Zapotlán con su propio pasado y lo reforzaba para recibir el tiempo presente con agrupaciones inéditas. Vale decir, que contribuía a la adquisición de una nueva identidad. Ésta no suponía el rompimiento con el pasado, por lo cual lo que tenían de inéditas era sólo en apariencia, y quizá, en la forma. En el fondo las nuevas corporaciones permanecían semejantes a los antiguos gremios, cofradías y sociedades de diverso tipo. Todas ellas —escuelas, hospitales, mutualistas, cajas de ahorro, periódicos, etc.— permanecieron vinculadas entre sí y formaron parte de un proyecto totalizador que obtenía de la Iglesia sus elementos fundamentales de subsistencia y legitimidad.

Además, cada agrupación era como un "cuerpo moral colectivo".[143] En él los zapotlenses encontraban de nuevo sus derechos y obligaciones. Esto nos lleva a constatar la persistencia de las relaciones antiguas en los nuevos grupos y la vigencia de lo que François X. Guerra denominó los "actores colectivos" en el porfiriato.[144] Por último, no podemos negar que las agrupaciones católicas promovidas en Zapotlán florecieron también gracias a la política de conciliación. Pero tampoco podemos afirmar que este movimiento católico haya sido planeado para sostener al régimen en turno. Lo que se buscaba no agotaba sus fines en un propósito político inmediato y pragmático, ya que pertenecía a un proyecto totalizante y más amplio de reforma social que tenía a la *Rerum Novarum* como guía y criterio.

A mediados de 1898, en la vecina diócesis de Colima, también circunscrita al arzobispado de Guadalajara, el obispo local, Atenógenes Silva, iniciaba una "santa cruzada religioso-social". Así conceptuaba el padre Jesús Carrillo, rector del seminario, las actividades emprendidas por el obispo colimense. Para Carrillo estas actividades revelaban el "geniro creador" del prelado, pero sobre todo su adhesión a la sede romana y su deseo de realizar en Colima "los ideales civilizadores del señor León XIII",[145] ideales que el obispo Silva había expuesto durante la celebración del Primer Concilio Provincial de la arquidiócesis dos años antes. En la tercera sesión del concilio, Silva expuso

143 Un año después de fundada la mutualista en Ciudad Guzmán, *La Unión Católica* decía que "desde que se fundó la sociedad, ha ido en auge, con regularidad asombrosa no esperada de unos hombres que por primera vez iban a reunirse en un cuerpo moral colectivo". En realidad lo de "primera vez" se refiere sólo a la forma, como ya lo hemos anotado. En el fondo corresponde a las viejas formas de sociabilidad, puestas ahora en juego por los católicos.

144 F.X. Guerra, 1985, t. 1, pp. 127-128.

145 Jesus Carrillo, 1898, p. 1.

la necesidad de aplicar en la región las prescripciones de la *Rerum Novarum*.

Empero, su esfuerzo no se reflejó en la legislación conciliar guadalajarense pues "no se dieron disposiciones concretas para eliminar en la práctica los males de nuestro ambiente en cuanto identificados en la cuestión social".[146] Sin embargo, Silva, tapatío de origen, conocedor de las agrupaciones sociales de Guadalajara y especialista en "asuntos sociales modernísimos", como escribió el padre Correa, emprendió en Colima la fundación de una sociedad de trabajadores y de una biblioteca pública. Ambas instituciones se encontraban inspiradas en sendos documentos de León XIII; la primera, naturalmente, en la *Rerum Novarum*, y la segunda en la constitución apostólica *Officiorum ac Munerum* acerca de la promoción de las lecturas y publicaciones católicas.

Ambas agrupaciones fundadas por Silva —la Biblioteca Colón y la Sociedad de Obreros Católicos de la Sagrada Familia— llegaron rodeadas de una serie de reflexiones y planteamientos que es necesario destacar. Para empezar, parece haber un eje geo-ideológico que justificaba la instauración de las agrupaciones católicas y el inicio de la "cruzada episcopal". El eje lo formaban a base de referencias constantes a Roma —"centro de la cristianidad"—, a la República mexicana y a su propia ciudad episcopal. Estos tres elementos contribuían cada uno a su manera a la fundación de ambas instituciones. En Roma encontraban su origen, en México su justificación y en Colima la ocasión. En esta última ciudad apareció entre los católicos cierto misoneísmo por la llegada de la modernidad. Al menos tres de los cuatro oradores que hablaron el día de la inauguración de la asociación obrera y de la biblioteca, coincidieron en señalar que ambas fundaciones se hacían como preparación al cambio socioeconómico que estaba por llegar a Colima con la introducción del ferrocarril, los inventos, la industria y los capitales extranjeros. El padre Jesús Carrillo, que hacía el preámbulo a la reseña de la inauguración que posteriormente se editó, escribía:

> Mientras pasa el estruendo de la guerra internacional que hoy conmueve al mundo, estudiemos tranquilos [en Colima] la manera de ser felices a la sombra de la paz; eduquémonos para la lucha más terrible que es la irrupción del capital, industria y trabajo extranjeros; pertrechémonos sobre todo contra los avances de la irreligión y la inmoralidad que indudablemente invadirán todos los órdenes sociales...[147]

[146] Manuel Plasencia, 1968, p. 40.
[147] Jesús Carrillo, 1898, p. 6.

Y el cronista de la sesión, comentando el discurso del licenciado Trinidad Padilla, decía que este último había hablado de "la educación que debe darse a la presente generación para resistir el empuje del capital y la industria extranjera que hoy por hoy sentimos aproximarse más con el ferrocarril y los inventos modernos".[148]

Sin duda los promotores de las agrupaciones católicas colimenses se habían decidido a promoverlas, enfrentados como estaban a una realidad que parecía irreversible. Lo que intentaban era la previsión y la preparación que los pertrechara cuando aquellas realidades arribaran a Colima. Aún más, se proponían que nacieran desde su origen con el epíteto de católicas. Así lo testimoniaba el licenciado Padilla, afirmando repetir las palabras del obispo en las reuniones preparatorias:

> Venga en buena hora el adelanto material; saludemos la locomotora que una a Colima con el resto del país por medio de la red ferroviaria tejida en la República; pero preparémonos a ese porvenir por medio de la ilustración cristiana; porque sobre todo adelanto material, sobre todo progreso de orden puramente temporal, están los grandes intereses de nuestro modo de ser religioso y moral.[149]

Ante tales temores de los católicos colimenses, podría pensarse que su ciudad episcopal había sido ya presa de un avasallador proceso de modernización y que los cambios motivados por el ferrocarril, las inversiones extranjeras y la industrialización habían revolucionado la economía local. Sin embargo, los datos disponibles aportan otra perspectiva que nos hace pensar que el temor de los colimenses era ante todo previsorio e indicativo. Para 1898, año en que los católicos de Colima inauguraron la Sociedad de Obreros Católicos de la Sagrada Familia, el tan temido ferrocarril no se unía aún con el resto del país y todavía faltaban algunos años para que esto sucediera. Sin embargo, esto no era óbice para que se alarmaran, ya que por una parte lo preveían, y por la otra, era cada vez más una realidad. En efecto, en ese año de 1898 se inauguró el tramo que unía a Colima con Manzanillo. El temor pudo provenir de que durante la construcción de este ferrocarril había habido justificados conatos de huelgas. Lo que de esta situación había impactado a los colimenses, y que se reflejaba en el discurso ideológico de los católicos, era que esas huelgas habían sido motivadas por los abusos en el pago de los salarios y por el mal trato dado por los ingenieros y capataces norteamericanos a los trabajado-

[148] *Sociedad de Obreros Católicos de Colima*, 1898, p. 17.
[149] Trinidad Padilla, 1898, p. 32.

res.[150] De modo que el temor aumentó en 1898, pues para entonces se hablaba de la inmediatez de la unión con el resto del país, unión que José Ives Limantour acordó a mediados del año siguiente.[151]

Bien sabían los colimenses que esto iría modificando la estructura tradicional de su población y sus costumbres, tal y como sucedía en otros lugares del país. La previsión de los católicos no era infundada, puesto que para finales del porfiriato Manzanillo se convirtió en uno de los puertos más importantes del Pacífico y por ahí ingresaban o salían las mercancías destinadas a los estados de Michoacán, Morelos, Jalisco, México y Guanajuato.[152] La cercanía de Colima con Manzanillo, el paso obligado del ferrocarril por aquella ciudad, la necesaria influencia que se ejercía sobre ella y los cercanos e incipientes problemas laborales experimentados, confirmaron los temores de los católicos colimenses.

Sin embargo, es menester tener en cuenta que, si bien en Colima apenas empezaban a aparecer los síntomas de modernización que ya motivaban la reorganización de los católicos, la situación nacional y las prescripciones romanas hicieron que se activaran aún más.[153] En cuanto a la situación nacional, los colimenses daban a entender que sólo como católicos podrían enfrentarla. Inspirados por el pensamiento de León XIII y haciendo la adaptación de él a su propia circunstancia, concluían que el principal problema para el país y también para Colima era la pavorosa cuestión social en lo relativo a la clase obrera.[154] Y si éste era el problema, la solución era la misma que en todas partes proponían los católicos:

> Todos estos males se remedian si en los grandes centros se forman sociedades mutualistas, bajo un régimen cristiano; si se favorece la instrucción en las artes e industria, agrupando a la clase obrera para que bajo un sistema católico por excelencia se estudien en cada localidad los medios de impulsar el adelanto material en todas sus fases... El Ilmo. Sr. Silva, íntimamente persuadido de la sabiduría de estas doctrinas vertidas

[150] Moisés González Navarro, 1973, p. 306.

[151] Daniel Cosío Villegas *et al.*, 1985, pp. 566, 573, 601 y 754.

[152] *Ibid.*, p. 755.

[153] Es necesario, sin embargo, tener en cuenta que las inversiones extranjeras en otros renglones que no fueran el ferrocarril o la industrialización fueron mínimas. En el cuadro de producción industrial elaborado por los autores de la *Historia Moderna de México*, Colima se encuentra entre los estados que menos producción industrial generan. Sólo produce el 0.3% de la producción industrial nacional, al mismo nivel que Chiapas y Baja California. Más abajo que estos estados sólo aparecen Campeche (0.2%) y Tamaulipas (0.1%). Daniel Cosío Villegas *et al.*, 1985, p. 392.

[154] Jesús Carrillo, 1898, p. 3.

por el Santo Padre en la encíclica *De condicione opifficum*, quiso fundar una sociedad que... produjera abundantes frutos de bienestar para la clase obrera de Colima.[155]

Para los católicos, todas las demás soluciones ya implantadas o por implantarse estaban destinadas al fracaso. Una larga lista de ellas eran desechadas por los colimenses, pues ninguna era de por sí eficaz, así se tratara del mutualismo laico o neutro, la represión de la fuerza armada, el utopismo de algunos pensadores, la filantropía secular, la beneficencia arreligiosa, la moralidad laica, el utilitarismo pragmático, la masonería, los códigos gubernamentales o la formación de ligas internacionales.[156] Para los militantes de Colima ninguna de estas medidas ni todas ellas juntas constituían la alternativa que aportaría la solución, ya que no atacaban la raíz del problema: el resentimiento que "el capital y el trabajo" habían sufrido con las revoluciones. Naturalmente, sólo la palabra del papa —emitida "bajo forma nueva acomodada a la índole del siglo de las luces"—, podría ser la solución.

Al mismo tiempo que en Colima se desarrollaban estas actividades, en Ecuandureo, Michoacán, pequeña población de la diócesis de Zamora, el párroco del lugar, Leonardo Castellanos, estableció una mutualista católica, también en 1898. Esta agrupación recibió el hasta entonces desacostumbrado nombre de "San Francisco Javier". Pero si el nombre no era usual, si lo era la estructura con la que nacía la nueva mutualidad. Para empezar el padre Castellanos era, al igual que el obispo Silva y el padre Carrillo de Zapotlán, un pionero en asuntos católicos sociales. Al igual que los otros dos clérigos había recibido la influencia de los católicos zamoranos, muy versados en las corrientes europeas del catolicismo social, tal y como lo han mostrado Francisco Miranda y Jesús Tapia.[157] Castellanos nació en Ecuandureo, de donde ahora era párroco, y estudió en el seminario de Zamora, del cual fue también rector por varios años.[158]

155 *Ibid.*, pp. 4-5.
156 *Ibid.*, pp. 3-4.
157 Jesús Tapia, 1986, p. 149 y *passim*; Francisco Miranda, 1979, p. 81.
158 *Diccionario Porrúa*, 1976, s.v. "Leonardo Castellanos".

IV. DESPERTAR JUNTO CON EL SIGLO (1900-1902)

Según Fernando Rosenzweig, al iniciarse el presente siglo fue inevitable que se formara entre los trabajadores mexicanos, especialmente entre los obreros industriales, una nueva conciencia laboral.[1] Varios factores contribuyeron al desarrollo de este fenómeno. Algunos de ellos fueron: la conducta represiva del Estado contra algunos movimientos huelguísticos, la carencia de legalidad de las asociaciones obreras, los pocos logros prácticos del mutualismo, el incremento de la industrialización en el país y la competencia y la discriminación que se establecían entre los trabajadores nacionales y los extranjeros. Además, se empezó a percibir con nueva fuerza la influencia de las tesis socialistas, anarquistas y sociocristianas que, a pesar del control que el régimen había ejercido en los últimos años sobre el incipiente movimiento obrero, habían continuado divulgándose. *El Imparcial*, impresionado, detectaba esta nueva vitalidad de los trabajadores hablando de la "huelgomanía" que acompañaba la nueva centuria, y bautizaba al siglo XX como el "siglo de las huelgas".[2]

Por su parte, los católicos mexicanos tuvieron también un lento proceso de asimilación del pensamiento social cristiano durante los últimos años del siglo XIX, especialmente luego de la publicación de la *Rerum Novarum*. En los inicios de la nueva centuria, el pensamiento social y las organizaciones que éste prohijaba surgieron también con una nueva vitalidad. Los primeros años del siglo fueron el preámbulo y la aurora de un movimiento que culminaría 10 años más tarde. Por lo pronto, los católicos recibieron el nuevo siglo con gran triunfalismo, sabedores de que a ellos, y sólo a ellos, correspondía la solución de los problemas que la humanidad afrontaba. Abrigaban varias convicciones: primero, que la Iglesia, con León XIII a la cabeza, estaba preparada para el advenimiento de las nuevas circunstancias.[3] Segun-

[1] Fernando Rosenzweig, 1985, p. 419. Véase también Alfonso de Maria y Campos, 1983, p. 6.

[2] *El Imparcial*, 14 de octubre de 1902.

[3] *La Voz de México*, 16 de junio de 1891.

do, que el siglo anterior —"usurero y semita" como lo calificó Sánchez Santos— había prohijado, como contrapartida, al socialismo.[4] Pero éste a su vez estaba "prestando a la fe católica un inmenso servicio: la vuelta de la humanidad al evangelio",[5] pues, según los católicos, cualquier hombre honrado y sensato reconocería las inmensas fuerzas destructivas del socialismo y la anarquía. Con gran seguridad, un oscuro poeta mexicano cantó en "Homenaje a Cristo Redentor", la apoteosis de la Iglesia:

> Pasó el siglo, pasó con sus locuras
> de libertad, de ateísmo y de orgullo,
> y tú, ¡oh Dios!, más espléndido fulguras,
> sobre el cráter rugiente del abismo.
> Soñó el infame al acechar tu planta
> que la víbora rinde al serpentario;
> hoy ve que le estrangula la garganta
> la cruz siempre gloriosa del Calvario.[6]

Lo que los católicos mexicanos no siempre detectaban o explicaban era el entorno nacional en el cual aparecían sus inquietudes sociales y las contradicciones que éstas generaban en el interior de la Iglesia. Ambas cosas son importantes para comprender el lugar que ocuparon en el foro nacional a partir de 1900.

El entorno político mexicano

El siglo XIX declinó en México provocando un intenso reacomodo de las fuerzas sociopolíticas. La quinta reelección de Porfirio Díaz fue la ocasión que sirvió de catalizador de las inquietudes de los diferentes grupos. Y si esto sucedía en 1900, cuatro años después la sexta reelección aumentó la desazón. Daniel Cosío Villegas escribe:

> Harían falta muchas fuentes documentales, sobre todo archivos personales de los grandes personajes de la época, para pintar con firme detalle cómo fue creciendo, día con día, digamos a partir de 1900, pero en particular desde 1904, la angustia de no ver con claridad, cómo podría ten-

[4] Trinidad Sánchez Santos, 1962a, p. 120.
[5] Trinidad Sánchez Santos, "Ave Pedro", *El Estandarte*, 27 de febrero de 1892.
[6] Andrés A. Polo, "Homenaje a Cristo Redentor". Agradezco a José Amezcua el obsequio de una copia de esta larga poesía.

derse un puente que permitiera pasar sin mayores sacudimientos del régimen personal de gobierno de Porfirio Díaz a otro asentado sobre bases más permanentes.[7]

Varios grupos se pueden distinguir en el ambiente mexicano de esos años: liberales, radicales, científicos, anticientíficos, reyistas y católicos. Algunos hombres del momento personificaron, entre otros, las tendencias: Bernardo Reyes, José Ives Limantour, Camilo Arriaga, Francisco Bulnes, Enrique y Ricardo Flores Magón, Filomeno Mata, Victoriano Agüeros, Trinidad Sánchez Santos y Rafael Reyes Spíndola. Los acontecimientos políticos que algunos de estos hombres protagonizaron, o bien, los abundantes, sustanciosos y significativos escritos que otros produjeron, mostraron que la inquietud subía de tono.

Entre los acontecimientos, varios fueron de singular importancia. Primero el efímero acercamiento que tuvieron Limantour y Reyes en 1900 al ser nombrado el segundo secretario de Guerra, mismo que se eclipsó dos años después. Además, la celebración del Primer Congreso Liberal en San Luis Potosí (1901), de la Convención Nacional Liberal en México (1903) y del Primer Congreso Católico en Puebla (1903). Entre los escritos habría que destacar el de Manuel Calero, *La Nueva Democracia* (1901), que acertadamente indicaba y sintetizaba las inquietudes, aun tratándose de los jóvenes porfiristas.[8] Al lado del escrito de Calero, la aparición de algunos periódicos muestra también el reordenamiento sociopolítico del momento. Tres de ellos fueron los más significativos: *El Imparcial* (1896), *El País* (1899) y *Regeneración* (1900).

El primero de ellos nació bajo la dirección de Rafael Reyes Spíndola y fue el órgano oficioso del régimen hasta sus últimos momentos. Según Fernando Iturribarría, "el alma del proyecto" que originó a *El Imparcial* fue Rosendo Pineda, científico y partidario sin igual del régimen.[9] La relativa debilidad de los opositores al porfiriato en los primeros años del siglo, la superioridad técnica de este periódico y la subvención oficial de que disfrutaba lo hicieron, sin duda, el principal de la República. Por su parte, *Regeneración* fue desde su fundación la contrapartida de *El Imparcial*, ya que fue un valiente y tenaz opositor al régimen, si bien la circulación no es comparable, ni con mucho, entre uno y otro. Sin embargo, de ninguna manera es despre-

[7] Daniel Cosío Villegas, 1985, p. 750.
[8] *Ibid.*, p. 776.
[9] Fernando Iturribarría, 1967, p. 262.

ciable la significativa aportación de *Regeneración* a la sociedad política porfiriana tal y como lo han mostrado Cosío Villegas y Armando Bartra.[10] De *El País*, otro de los periódicos nacidos a principios del siglo XX, nos ocuparemos en el siguiente inciso.

Por lo pronto baste añadir que otros órganos de prensa contribuían también, algunos de mucho tiempo atrás, a la polémica que se desató desde principios de siglo y que se intensificó después del primer lustro. Entre ellos habría que nombrar a: *El Tiempo, Diario del Hogar, El Universal, La Voz de México* y *El Hijo del Ahuizote*. Dos famosos periódicos mexicanos, sin embargo, ya no formaban parte de la lista: *El Siglo XIX* y *El Monitor Republicano*. Los dos habían muerto poco antes de terminar el siglo y sus redactores habían tenido que pasar a engrosar las filas de otros diarios.

EL REACOMODO DE LAS FUERZAS CATÓLICAS

Por su parte, dentro de los ambientes católicos, un lento pero significativo movimiento empezó a consolidarse. Se trataba de la reaparición pública de las inquietudes sociales de aquellos creyentes que habían sufrido un lento adormecimiento en el último lustro del siglo, luego del triunfo de la política de conciliación. Estas inquietudes vinieron a remover viejos temas ya tratados por los tradicionalistas, pero ahora sustentados por hombres más jóvenes, herederos de aquéllos y, sin duda, con una fuerza mayor. En efecto, la edición sostenida de los documentos sociales del papa León XIII y la experiencia de los militantes de otros países les dio mayor coherencia a sus propuestas. Al mismo tiempo, estas propuestas respondieron a las necesidades sociales y políticas que fueron manifestándose en México desde los primeros años del siglo XX.

La aparición de *El País* en 1899 puede considerarse como uno de los indicadores básicos del resurgimiento público y militante de las inquietudes sociales de los católicos. Para empezar, el hombre que encabezaba *El País*, Trinidad Sánchez Santos, estaba conectado directamente con los antiguos tradicionalistas mexicanos, en concreto, con Alejandro Arango y Escandón. Ciertamente, Sánchez Santos había sufrido alrededor de 1896 un "cambio de frente", tal y como lo han destacado Fernando Iturribarría y Moisés González Navarro.[11] Incluso el primer autor asegura que se dijo del periodista católico que "se ha-

[10] Daniel Cosío Villegas, 1985, p. 566; Armando Bartra, 1985, pp. 13 y *ss*.
[11] Moisés González Navarro, 1973, p. 482.

bía vendido al gobierno del general Díaz por doscientos pesos mensuales", lo que el mismo Iturribarría considera como una "imputación increíble".[12]

Ciertamente Sánchez Santos se volvió menos antiporfirista, pues reconoció aciertos en el presidente, pero más que cambio de frente fue cambio de estrategia. Ésta consistió en no personalizar en Porfirio Díaz la problemática social del momento, en reducir la virulencia y en aceptar, al menos en forma aparente, la política de conciliación. Sin embargo, no podemos decir que Sánchez Santos haya dejado de ser el analista sagaz y el católico intransigente que fue antes de 1896 y que sería después de 1900. Siguió en pie de lucha, como lo atestiguan algunos famosos discursos suyos pronunciados en el último lustro del siglo. Entre otros podemos citar "*Lumen in Coelo*: León XIII y los grandes problemas sociales", que dijo en la Academia Teojurista del Seminario Palafoxiano de Puebla, el 7 de marzo de 1895, fiesta de Santo Tomás de Aquino; "La revolución social y el trabajo cristiano", discurso pronunciado en el Colegio Salesiano de la ciudad de México en 1898, y también "El pasado y el presente de la prensa católica en México", pieza oratoria leída con ocasión del vigesimoquinto aniversario de *El Amigo de la Verdad* de Puebla en 1896.[13] De este último discurso es el criterio que parece haber guiado a Sánchez Santos y a los católicos sociales ante los nuevos problemas que afrontaban: "Hoy peleamos contra el sofisma de las logias que difunden en las masas los periódicos sensacionales; nuestros predecesores peleaban contra la descatolización del poder, nosotros peleamos contra la descatolización de la nación".[14]

Dos años más tarde, el 9 de enero de 1898, hablaba a los padres y alumnos del Colegio del Inmaculado Corazón de María de la ciudad de México del "tema que predicaré con toda mi alma y en toda mi vida, el que nos impone la lógica de nuestros inmensos peligros, el que presenta la historia ante nuestros ojos doquiera que con sabiduría los volvamos... El gran tema de la lucha social en nuestra patria".[15]

La característica principal del manejo de los problemas hecho ahora por Sánchez Santos y por el grupo de católicos sociales que lo seguirían era, como hemos anotado, una cierta despersonalización de las

[12] Fernando Iturribarría, 1967, p. 285.

[13] Trinidad Sánchez Santos, 1962a, pp. 53-63, 81-111 y 112-127.

[14] Trinidad Sánchez Santos, "El pasado y el presente de la prensa católica en México", 1962a, p. 59.

[15] Trinidad Sánchez Santos, 1962a, p. 257.

cuestiones. Ya no hablaron de Porfirio Díaz, de Matías Romero o de Carlos Pacheco, sino de las "masas", de la "descatolización de la nación", de los "inmensos peligros" y de la "lucha social". La explicación de esto hay que buscarla ciertamente en la política de conciliación y en el reconocimiento de la obra de Díaz que, tanto para los católicos como para muchos de los hombres de la época, demostró a fines del siglo XIX que también era una obra de pacificación y progreso.[16] Sin embargo, no desconocían el costo que en otros aspectos suponía tal política y cuáles eran sus pies de barro. Sánchez Santos lo expresaba así a principios de 1903: "Cuanto hemos escrito acerca de la obra de un gobierno que durante cinco lustros ha regido la nación puede resumirse en estos conceptos: gestión política muy prudente, gestión administrativa muy sabia, gestión social desastrosa..."[17]

La percepción de la problemática social no era sólo de los católicos. A principios de siglo, la insensibilidad mostrada por los hombres en el poder —en concreto los llamados científicos— para advertir los problemas sociales que generaban el progreso y la pacificación, hizo surgir una difusa inconformidad de grupos anticientíficos de diversas corrientes ideológicas. Según Iturribarría, de la preocupación de los anticientíficos por los problemas sociales y políticos surgió el primer reyismo, coadyuvado por la enfermedad del presidente en 1901.[18] Pero el anticientificismo no fue exclusivo de este grupo, sino también de algunos grupos liberales y de algunas agrupaciones católicas.

Entre los católicos, no fue sólo la actitud de los hombres en el poder lo que aumentó su preocupación por los problemas sociales existentes, sino también algunos factores externos. En concreto, tres: la insistencia de León XIII en el asunto, los documentos del Concilio Plenario Latinoamericano (1899) y el ejemplo de los católicos de otros países.

Después de la publicación de la encíclica *Rerum Novarum*, tres documentos vinieron a motivar de nuevo a los católicos: la constitución apostólica *Officiorum ac Munerum* (1897) y las encíclicas *Au milieu des sollicitudes* (1892) y *Graves de Communi* (1901). Estas últimas tocaban puntos muy concretos sobre la participación política y la gestión de los católicos en los movimientos sociales. La *Au milieu des sollicitudes*, aunque se refería específicamente a Francia, se podía considerar como una invitación del papa a los católicos para partici-

16 François X. Guerra, 1985, vol. 1, p. 192.

17 *El País*, 1o. de enero de 1903.

18 Fernando Iturribarría, 1967, p. 291 y *passim*. Más tarde, Pablo Macedo hablaría de los problemas sociales en la Convención Liberal de 1903.

par en las reformas sociales y políticas de sus respectivos países. De particular importancia fue la distinción que León XIII establecía entre la ilicitud de la rebelión contra un gobierno constituido y la licitud e, incluso, la obligatoriedad de la lucha contra una legislación injusta.[19] Y en este caso se consideraban a sí mismos los católicos mexicanos en asuntos como la educación, los trabajadores, la separación de la Iglesia y el Estado, la limitación a las órdenes religiosas, el matrimonio, etc. Por su parte, de mayores consecuencias fue la *Graves de Communi* pues trataba de la "democracia cristiana", justamente el tema que tanto preocupaba a los católicos sociales mexicanos. Esta encíclica, publicada a principios de 1901, argüía que para los cristianos el término democracia era antes social que político y que quienes habían percibido en la *Rerum Novarum* sólo un reformismo en el segundo aspecto estaban equivocados. León XIII, tratando de moderar a quienes en Europa —particularmente en Francia, Italia, Alemania y Bélgica— habían promovido la participación política en nombre del cristianismo y de la *Rerum Novarum*, aclaró:

> No es lícito transferir al campo político el nombre de democracia cristiana. Porque si bien la democracia por su misma significación etimológica y por el uso constante de los filósofos, indica el régimen popular, sin embargo, en materia presente debe entenderse de tal manera que, dejando a un lado toda idea política, signifique únicamente la acción benéfica cristiana en favor del pueblo.[20]

Justamente lo que necesitaban oír tanto los liberales católicos como los sociales, si bien cada grupo lo interpretaría de modo diferente. Para los primeros reforzaba la política de conciliación y era una prueba de que la Iglesia no buscaba intervenir en el terreno político, para los segundos, era la aprobación de sus ideas y la justificación de que debían intervenir en la "desastrosa" cuestión social mexicana. Precisamente lo que se había propuesto dos años antes Trinidad Sánchez Santos al fundar *El País* con criterios eminentemente sociales, como lo analizaremos en el siguiente apartado.

EL REFORZAMIENTO DE LA INTRANSIGENCIA

En 1897, la aparición de la constitución apostólica *Officiorum ac Munerum* fue de mucha importancia para algunos clérigos y militantes

[19] *Au milieu des sollicitudes*, 1892, núm. 26, en *Documentos Políticos*, 1958, pp. 298 y 307.

[20] *Graves de Communi*, 1901, núm. 6, en *Documentos Sociales*, 1964, p. 364.

mexicanos. En ella se motivaba a los creyentes para que defendieran la "buena prensa" y utilizaran las publicaciones católicas como forma de moralización y de recreación del espacio social para la Iglesia.[21] Más claro aún lo dijo el Concilio Plenario Latinoamericano celebrado en Roma dos años después: "Hay que oponer escritos a escritos de suerte que un arte que tanto puede para destruir, sirva para la salvación y provecho del hombre, y se extraiga medicina de donde ha salido veneno".[22]

13 prelados mexicanos de los 23 que integraban el sector episcopal de la República asistieron a este concilio, que se celebró del 28 de mayo al 9 de julio de 1899.[23] Aunque la reunión estaba enfocada primordialmente a instaurar la disciplina eclesiástica en el interior de la Iglesia, cabe destacar la revitalización que este concilio pretendía para las iglesias de la América Latina. Entre otras cosas el Concilio Latinoamericano dejaba en claro, primero, que la cristianidad tenía a Roma como centro y que las iglesias nacionales nada valían si no se vinculaban expresamente con la ciudad eterna. La elección, por ejemplo, de la misma Roma para la celebración del concilio parecía derivar de una razón pragmática, pues como decía León XIII, "a muchos de vosotros [obispos] es más fácil la venida a esta ciudad que el traslado a cualquier otra lejana de la propia América".[24]

Los padres conciliares rebasaron el aspecto pragmático y aprovecharon la circunstancia para hacer una pública y expresa proclamación de ultramontanismo, misma que se fundamentó en tres elementos: el histórico, el sociopolítico y el propiamente eclesiástico. Para el caso mexicano el aspecto eclesiástico del ultramontanismo aseguraba la existencia de la Iglesia independientemente del apoyo del Estado nacional. La separación jurídica entre ambos, decretada desde 1859, hizo que la Iglesia mexicana encontrara en Roma el fundamento último de su legitimidad y su nueva "identidad espiritual". Sin embargo, había otra legitimidad que tanto el papa como los obispos proclamaban: la histórica. Se podría reducir el pensamiento papal y conciliar a la siguiente fórmula: "América Latina, por ser latina es católica." La vinculación que los obispos latinoamericanos establecieron en los documentos del concilio con el pasado misional ibérico del continente fue manifiesta. Y manifiesta también la intención de hacer lugar a la

[21] *Officiorum ac Munerum*, 1897, en *Estatutos Prensa Católica*, 1910.

[22] *Concilio Plenario Latinoamericano*, 1899, cap. VIII, "De los escritores católicos", núm. 730, en *Estatutos Prensa Católica*, 1910, p. 15.

[23] José Gutiérrez Casillas, 1984, p. 356.

[24] *Carta sinodal*, 1899, p. 10.

Iglesia católica en los diferentes países de Iberoamérica. Citando al propio León XIII, la *Carta sinodal* con que dieron por terminado el concilio decía:

> Desde los días que se celebraba solemnemente el cuarto centenario [1892] en memoria del descubrimiento de las Américas, embargaba nuestro ánimo el pensar por qué camino podríamos mejor promover el bien común en las naciones latinas que forman la mayor parte del nuevo mundo. Y comprendimos cuán excelente cosa fuera que cuantos sois obispos de esas naciones por nuestra autoridad convocados os juntaseis en unidad de miras.[25]

Y desde luego que "la unidad de miras" implicaba para León XIII el terreno social. Y esto último constituyó el fundamento sociopolítico del ultramontanismo presente en el Concilio Plenario Latinoamericano de Roma. La reflexión no fue novedosa: la reorganización de la sociedad concierne también a los católicos, puesto que la problemática que se enfrenta es de origen moral y no sólo económico. Además, era la palabra del ya anciano León XIII la que animaba a los creyentes a intervenir. Lo dijeron así los padres conciliares latinoamericanos hablando de sus reuniones: "Hemos tratado de los más nobles y más vitales asuntos que conciernen al hombre y a la humana sociedad, de los celestes polos en qe descansa y se mantiene la felicidad del individuo, la de la familia y la de la nación."[26]

Armados y petrechados con tales razones, los católicos militantes mexicanos entraron al nuevo siglo con una nueva perspectiva social. Más lo hicieron cuando dos afirmaciones los pusieron en guardia contra la confusión de lo que para ellos era la nación y el proyecto que ésta debía sustentar frente al Estado secular. Una de las afirmaciones provino de dentro de la Iglesia, y la otra de uno de los hombres del régimen. La primera fue acatada porque la pronunció el obispo Ignacio Montes de Oca, aunque pronto el acatamiento se revirtió en un argumento más de los católicos sociales y demócratas para constituirse en fuerza autónoma. Montes de Oca asistía al Congreso Internacional de Obras Católicas que se celebraba en París a mediados de 1900. Entre otras cosas expresó: "Acabo de hablaros de pacificación religiosa. Se ha hecho en Méjico, a pesar de las leyes que siguen siendo las mismas, gracias a la sabiduría y al espíritu superior del hombre ilustrado que nos gobierna, en perfecta paz, hace más de veinte años."[27]

[25] *Ibid.*, pp. 5-6.
[26] *Ibid.*, p. 7.
[27] *El Estandarte*, 7 de agosto de 1900, en Enrique Márquez, 1986, p. 317.

La otra afirmación validaba una vieja tesis conservadora que los sociales habían heredado de los tradicionalistas mexicanos: la influencia de Estados Unidos para que los liberales llegaran al poder. La pronunció Ignacio Mariscal, ministro de Relaciones Exteriores del gobierno de Díaz ante el presidente norteamericano William MacKinley, en Chicago, en 1899:

> México ha luchado dos veces por su independencia. La primera vez fue a principios de este siglo, cuando ninguna nación quería ni podía ayudarnos. La segunda, hace menos de cuarenta años, cuando tuvimos que luchar contra la intervención napoleónica y a pesar de nuestra heroica resistencia habríamos sucumbido, vencidos por la fuerza, si no hubiera sido por la poderosa influencia de los Estados Unidos que resolvieron prontamente el asunto a nuestro favor... No es solamente la vecindad que nos liga; hemos adoptado vuestras instituciones; hemos formado nuestra manera de ser política, semejante a la vuestra, y el símbolo de nuestra nacionalidad es casi idéntico al vuestro, ambos son la famosa ave de Júpiter: el águila. Hagamos pues que ambas águilas remonten juntas su vuelo para siempre, surcando las alturas en líneas paralelas: la americana guiando y la mexicana siguiéndola, siempre animada por el ejemplo de su hermana mayor.[28]

Tanto las palabras de Montes de Oca como las de Mariscal discordaban con los iniciales proyectos de los nuevos católicos que, a principios de siglo, pretendieron elaborar un programa católico de reformas sociales.

"EL NUEVO PERIÓDICO"

Éste era el título del primer editorial con que *El País* se presentaba a sus lectores el primer día de enero de 1899. El epíteto de "nuevo" significaba, según el editorialista y director de *El País*, Trinidad Sánchez Santos, dos cosas. Primero la más obvia, o sea que llegaba a la prensa nacional un título novedoso. Pero para el editorialista no era esto lo más importante, sino la innovación que traía consigo el diario recién aparecido. Pretendía ser nuevo no sólo porque fuera inédito hasta entonces, sino porque intentaba ser diferente. Según Sánchez Santos, debían caracterizar a *El País* tres adjetivos: popular, independiente y barato.

Popular porque desde los primeros días se ufanaba de tener "numerosísimos suscriptores"; incluso afirmaba, dejando a un lado la mo-

[28] En Fernando Iturribarría, 1967, p. 268.

destia, que muy pocos diarios habían enviado su ejemplar primogénito a tantos lugares de la República como ellos lo hacían ese día de enero de 1899.[29] *Independiente* porque pretendía enfrentarse a la "prensa ministerial" que, aunque satisfacía la curiosidad de los lectores —decía *El País*—, era incapaz, por gobiernista, de "ilustrar la opinión en los asuntos graves de la opinión pública, de la política y de todo el grande y complejo sistema ligado con ellas". *Barato* puesto que pretendía ser popular y ponerse "al alcance de todas las fortunas". No necesitaba ni aclarar ni reclamar para sí el epíteto de "católico", pues hubiese sido una redundancia innecesaria ya que bastaría constatar quién era su director para percatarse de su filiación. Empero, hacía falta explicar un quinto adjetivo que se viniera a añadir a los anteriores. Se trataba también de un periódico "social", en el sentido que los católicos militantes de fines de siglo daban al término. Al ser social el diario debía, ante todo, atender los problemas de moralidad y salud pública. El primer editorial afirmaba que *El País* nacía promovido por la "urgente necesidad" de la nación de contar con un periódico honesto y veraz, y añadía que el diario era "la prueba práctica del ansia de la nación" y que, justamente por responder a estas ansias generalizadas y urgentes, adoptaba ese título: "El público del país lo ha pedido y por eso le hemos dado ese nombre."

Sánchez Santos hablaba también de los "miles de católicos que en toda la República" eran, desde el principio, suscriptores de *El País*, y de que una "vasta agrupación" los apadrinaba. Y aunque no se refería a dicho organismo por su nombre, le atribuía una fuerza "que en nada cede por su espíritu a esos católicos de Alemania y de Bélgica, creyentes organizadores [*sic*] y esforzados que han erigido esas obras estupendas, asombroso hoy de la Europa".[30]

Mucho se ha especulado sobre el apoyo gubernamental o episcopal —sobre todo este último— a la obra de Sánchez Santos. Sin embargo, de haber habido algún apoyo debió ser mínimo, si es que no nulo en el caso del gobierno, y esporádico y no uniforme en el caso del episcopado.[31] Más bien *El País* surgió en el momento de reacomodo de las fuerzas católicas y cuando una fracción de éstas se deci-

[29] *El País*, 5 de enero de 1899.

[30] *El País*, 1o. de enero de 1899.

[31] Según Luis Islas García, biógrafo de Sánchez Santos, la ayuda episcopal a éste fue "eventual". Destaca, sin embargo, de manera especial a los obispos de Guadalajara, Puebla, Saltillo y Morelia. Además, Islas García conserva un testimonio que Sánchez Santos hiciera al delegado apostólico Nicolás Averardi. A la pregunta de este último acerca de si recibía alguna subvención, el periodista respondió que no recibía ninguna, sólo ayudas "ocasionales". Luis Islas García, 1945, pp. 80-81.

dió a intervenir en la "cuestión social". La aparición oportuna de un órgano periodístico bien pudo parecerles una estrategia necesaria, y más cuando había sido ya una estrategia usada por los otros grupos en proceso de reacomodo. En efecto, los científicos fundaban *El Imparcial*, los liberales radicales *Regeneración* e, incluso, los liberales moderados del recién desaparecido *Monitor Republicano* se refugiaban nada menos que en *El Tiempo*.[32] Diario católico, este último, que se había vuelto —según *La Voz de México*— "constitucionalista", es decir, que había aceptado la política de conciliación y en el cual se habían agrupado algunos católicos liberales.

Esto no quiere decir que *El País* no naciera gracias al momento de conciliación y que Sánchez Santos estuviera decidido a combatir al régimen. Al contrario, lo apoyaba y se proponía hacerlo, excepto en un aspecto, en aquel que él llamaba la "sociología pagana" que lo inspiraba. La intervención de los católicos en los problemas sociales en este momento puede parecer que tuvo en un principio un inicio *sui generis*, pues apareció vinculada a una organización de tintes espirituales, piadosos y moralizantes: la archicofradía del Apostolado de la Cruz (1894), institución original de lo que más tarde se conocería con el nombre genérico de "Obras de la Cruz". Pero nada de raro tenía para esta vasta agrupación —como la calificaba Sánchez Santos— dar el salto de la piedad a la acción social y de la vida espiritual al compromiso social. Ciertamente no podemos afirmar que todos hayan dado este paso efectivo, pero quienes lo hicieron —como Sánchez Santos— encontraron en las ideas cristianas, aun las más piadosas, una justificación y un argumento en favor de su lucha social.

A mediados de 1898, un semestre antes de la fundación de *El País*, la archicofradía celebró la aprobación vaticana de sus estatutos, y la llegada del obispo de Chilapa, Ramón Ibarra González —principal apoyo de la agrupación— del viaje que con tal fin había hecho a la ciudad de Roma. El orador oficial de la sesión fue nada menos que Sánchez Santos, quien ya compartía las ideas sociales del obispo Ibarra, pues no sólo eran de la misma generación de católicos, sino que habían sido condiscípulos en el Seminario Palafoxiano de Puebla. En esa ocasión el periodista católico expresó: "La solución cristiana a todos los grandes conflictos morales, es el *sacrificio*... El *sacrificio* como base de la redención del mundo; he aquí el gran programa, he aquí el sacrificio como base de la *regeneración social*".[33]

[32] Fernando Iturribarría, 1967, p. 262.

[33] Trinidad Sánchez Santos, "Monseñor Ibarra y el Apostolado de la Cruz", 1962a, p. 398. *El País*, 1o. de enero de 1899.

Y en el ejemplar inicial de *El País*, aparecido seis meses después, el 1o. de enero de 1899, recordaba en el editorial "El nuevo periódico" esas ideas dirigidas a los integrantes de la archicofradía, y hablaba de ella como la agrupación que apoyaba su intento de lanzar un diario católico, popular, independiente, barato y además social. Cinco epítetos que, como hemos anotado, sintetizaban el proyecto del grupo católico en reacomodo en su intento por hacerse un nuevo espacio en el país. Por lo pronto, el punto de apoyo aparece claro y legitimado, tanto por la existencia de la cuestión social —la "patria envenenada"— como por la solución cristiana original, el "sacrificio". Mejor no lo dijo Sánchez Santos a mediados de 1899:

> El Apostolado de la Cruz es la triaca celeste que el Señor envía en estos momentos a nuestra patria envenenada... Con nombre místico y bajo emblemas amorosos y estéticos, el Apostolado de la Cruz oculta un vasto y grave problema sociológico.[34]

Ciertamente no se puede afirmar que esta archicofradía haya sido en realidad una organización social al estilo de las europas —un *Volksverein*, por ejemplo—, como lo imaginaba Sánchez Santos. Era, en realidad, un movimiento que promovía una nueva espiritualidad surgido en suelo mexicano bajo la inspiración de la señora Concepción Cabrera de Armida, de San Luis Potosí, y el apoyo de algunos clérigos, como el obispo Ibarra. Pero tampoco podemos negar que haya sido históricamente el movimiento espiritual en el cual se apoyaron coyunturalmente los inexpertos católicos sociales mexicanos. Ambos movimientos —el católico social y la espiritualidad de la Cruz— siguieron caminos diversos en los años subsiguientes; pero el apoyo que esta archicofradía dio al movimiento social, explica al menos los "numerosísimos suscriptores" iniciales de *El País* —de los que hablaba Sánchez Santos— y la llegada al escenario nacional de los católicos sociales apadrinados por esta organización.

Incluso el obispo Ibarra González fue el hombre que apoyó a los dos movimientos. Por un lado fue el asesor principal de las llamadas Obras de la Cruz, y por el otro, uno de los promotores principales del catolicismo social en estos primeros años del siglo. A él se debe, al menos, la celebración del Primer Congreso Católico y, desde luego, el impulso dado a Sánchez Santos para consolidar a *El País*. Es necesario no olvidar que Ibarra había sido formado en el Seminario

[34] Trinidad Sánchez Santos, "Monseñor Ibarra y el Apostolado de la Cruz", 1962a, pp. 394-395.

Piolatinoamericano de Roma por los jesuitas, y que pertenecía a una nueva generación de eclesiásticos muy influidos por el reformismo social del papa León XIII.

Por último, el nexo original entre las Obras de la Cruz y el catolicismo social siguió funcionando durante los años siguientes. La explicación de esta vinculación entre sacrificio y reforma social era muy conocida por aquellos militantes sociales: como la "cuestión social" derivaba de la corrupción de las costumbres cristianas —se trataba, antes que nada, de una "cuestión moral"—, era necesario sacrificar el egoísmo colectivo y personal para la restauración de esas costumbres. Esta inicial vinculación de ambos movimientos se mantuvo durante los tres lustros siguientes pues, como lo veremos, algunas agrupaciones laborales continuaron ostentando el nombre de "Apostolado de la Cruz", lo que el Quinto Concilio Provincial Mexicano de 1896 ya había sugerido a los párrocos.

"LA REVOLUCIÓN PERIODÍSTICA DE SÁNCHEZ SANTOS"

La fundación de *El País* fue considerada por Luis Islas García, biógrafo de Sánchez Santos, como una "revolución periodística".[35] Por su parte, Daniel Cosío Villegas habló también de "una actitud enteramente nueva" adoptada por Sánchez Santos.[36] Ambas opiniones hablan de un cambio sustancial y cualitativo en el catolicismo de principios del nuevo siglo. Se trataba, sin duda, del surgimiento apenas perceptible, aunque seguro, de la corriente social-católica. Es más, *El País* no venía a suplantar a ninguno de los hasta entonces famosos y antiguos periódicos católicos capitalinos, *El Tiempo* y *La Voz de México*, venía a superarlos. A *El Tiempo* lo desplazaba por sus tendencias conciliadoras y por la alianza que este diario había hecho con los grupos liberal-conservadores. Esto no era un secreto para los militantes católicos, que como hemos anotado habían visto trasladarse a algunos de los escritores del poco antes desaparecido *Monitor Republicano* a las columnas de *El Tiempo*.[37] Por otra parte, a *La Voz de México* la superaba pues pretendía agilitar la discusión pesada y aca-

[35] Luis Islas García, 1945, p. 74.

[36] Daniel Cosío Villegas, 1985, p. 574.

[37] Fernando Iturribarría, 1967, p. 262. Más tarde el mismo Porfirio Díaz pediría ayuda para el sostenimiento de *El Tiempo*. Véase ABR, leg. 7 226, Carta de Porfirio Díaz a Bernardo Reyes, México, 20 de julio de 1906.

démica que caracterizaba a ese periódico, e intentaba también dar un lugar destacado a la noticia, aspecto este que *La Voz* desatendía.

Esto último enfrentaba a *El País* no sólo con la tradicional prensa católica, sino con el periodismo secular en general y, particularmente, con un diario a quien sorprendió desde la primera hora: *El Imparcial*. La competencia con este último fue, desde un principio, enconada y manifiesta, y además, prolongada por poco menos de tres lustros. En efecto, *El País* aparecía como el competidor leal de *El Imparcial* por todos sus costados: se vendía a un centavo como éste; como éste daba lugar preferente a la noticia y al *reporter* y al igual que su rival, finalmente, apoyaba "los fines superiores" del régimen de Díaz.[38] Sólo en una política editorial se diferenciaba conscientemente de su opositor: se reservaba el derecho de criticar las carencias del régimen en lo que se refería a asuntos sociales y religiosos. Y en esto residió a la larga "la revolución periodística" de Sánchez Santos que, aun sin preverlo en 1899, le dio un puesto clave tanto en la prensa nacional como dentro de la corriente social católica. En esta última porque *El País* la iría acompañando y consolidando a lo largo de los tres primeros lustros del siglo —que fueron los de vida del periódico—, y en la prensa nacional puesto que los problemas sociales y políticos de esos años —particularmente hasta fines de 1912, en que murió Sánchez Santos— dieron al director de *El País* tema para abundantes reflexiones, escritos y polémicas.

De modo que el nacimiento de *El País* se efectuó gracias a la política de conciliación y en un momento en que la paz, el orden y el progreso material habían sido aceptados por los católicos. Empero, *El País* nacía también con una consigna original: destacar y atacar los problemas sociales que el progreso material no sólo no solucionaba, sino que complicaba aún más. Esta característica le dio una fisonomía muy peculiar en el periodismo mexicano durante los 12 primeros años del siglo, en los cuales Sánchez Santos fue su director y principal redactor. Si el régimen hubiese percibido que los problemas sociales le iban a resultar tan costosos y que *El País* iba a exigir con tanto ahínco su solución, quizá hubiese pensado, una vez más, que dejaba nacer y crecer un cuervo que le sacaría los ojos. Pero, al parecer, los hombres en el poder a principios del nuevo siglo negaron la existencia y la posibilidad de una "cuestión social", lo que, como veremos, *El País* —junto con otros grupos de la sociedad y con la prensa de otras tendencias— se encargaría de asentar.

Que *El País* nació con una fuerte inquietud social no es una supo-

[38] Daniel Cosío Villegas, 1985, p. 583.

sición gratuita. Entre 1899 y 1902 —años que ahora consignamos—, el periódico se encargó de difundir el pensamiento social católico, de impugnar a los enemigos, de enaltecer las soluciones que los católicos de otros países implantaban y de defender los derechos de los trabajadores. Propugnó, por ejemplo, el aumento salarial a los tranviarios cuando recién se inauguró el tranvía eléctrico en la capital;[39] defendió con ahínco —también por razones religiosas— el derecho al descanso dominical,[40] y habló profusamente de la urgencia de sacar a los jornaleros, peones y campesinos de la miseria en la que se encontraban.[41] Abogó por la dignificación del trabajo manual y por la urgente necesidad de que se asociaran los trabajadores mexicanos al estilo en que lo proponía la *Rerum Novarum*.[42]

Desde luego que exaltó la figura de León XIII como el "papa de los obreros", y habló de "la Iglesia como la única mediadora eficaz en la llamada cuestión social".[43] De paso, y con gran agresividad, atacó como a un solo enemigo de diferentes frentes al socialismo, al anarquismo, a las logias y al liberalismo.[44] Aclaró que este último era la "raíz del mal" y que la distribución desigual de la riqueza justificaba los levantamientos.[45] En particular justificó, sin aprobarlo desde luego, un motín anarquista en Barcelona a principios de 1902, y aprovechó para decir que "el sufrimiento del pueblo" lo habían causado el afán desmedido de riqueza de los ricos, las ideas subversivas de los revolucionarios y la corrupción que el liberalismo había infiltrado en "los de abajo" al prometerles felicidad y riqueza que no les correspondía.[46] No dudaba por eso de parafrasear, con gran carga histór-

[39] "Los sueldos de los conductores de tranvías, interesante cuestión social", *El País*, 16 de enero de 1900.

[40] "El descanso dominical", *El País*, 10 de septiembre de 1902.

[41] "La miseria de los jornaleros del campo. La acción social católica", *El País*, 14 y 21 de mayo de 1902.

[42] "El desprecio al trabajo mecánico y la regeneración obrera", y "Las asambleas de obreros", *El País*, 24 de agosto de 1901 y 14 de marzo de 1902.

[43] *El País*, 18 de junio de 1901 y 16 de junio de 1902. En esta última fecha se publicaba un discurso que Sánchez Santos pronunció en la Sociedad Literaria León XIII de Morelia acerca de "la acción político-religiosa de S.S. León XIII".

[44] "El socialismo y la Iglesia en la Edad Media", "Las logias y la cuestión social", "La cuestión social y el socialismo de Proudhon", "Catolicismo, liberalismo, anarquismo y democracia cristiana". *El País*, 9 de julio de 1899, 11 de agosto y 11 y 26 de septiembre de 1901.

[45] La idea la toma al reproducir un artículo de una publicación madrileña, *Revista Católica de las Cuestiones Sociales, El País*, 24 de agosto de 1901.

[46] "La corrupción de la clase obrera" y "La causa del levantamiento de Barcelona", *El País*, 22 de junio de 1899 y 2 de marzo de 1902.

ca, las palabras que Gambetta había dedicado al clericalismo: el liberalismo y sus instituciones, "he ahí al enemigo".[47] Y semanas después, el 13 de febrero de 1900, fue aún más expresivo:

> Hace más de un año que señalamos a la atención de los hombres patriotas y pensadores, un cáncer que se está presentando con mayor virulencia cada día en nuestros cuerpos sociales y que de no contenerse nos llevará muy pronto a los horrores y tristezas de una decadencia prematura. Nos referimos al desequilibrio económico reinante en esta capital y en otros importantes centros de poblaciones [*sic*] del país.[48]

Cáncer, cuerpos sociales, decadencia prematura, desequilibrio económico: todos éstos, conceptos propios del corporativismo manejados por un social católico, y que no eran exclusivos de Sánchez Santos, sino de quienes en Europa o América Latina habían tomado en serio las cuestiones sociales del momento.

Así, a principios de septiembre de 1899 otro mexicano, Néstor Rubio Alpuche, pronunció un extenso discurso que tituló "Regeneración de los indios y proletarios de México por medio del cristianismo".[49] En él exaltaba la labor que los padres selesianos realizaban en la capital para que los jóvenes estudiantes de su escuela de artes y oficios participaran en "el banquete de la civilización". Desde luego que se trataba de la civilización cristiana, que era la inspiradora de la verdadera ilustración y de la auténtica moralidad. Rubio hablaba también de los "nueve o diez millones de indios y proletarios de un total de doce millones de habitantes", que en México esperaban la actividad civilizadora cristiana. Y deseaba que ésta viniera pronto para contrarrestar aquella otra que provenía de los lugares aparentemente más adelantados del planeta, pero donde se producían "las noticias de mayor salvajismo". Para confirmar sus ideas decía que las noticias más escandalosas no provenían del centro de África o de la Tierra del Fuego, sino de París —"emporio de la civilización, receptáculo de los grandes descubrimientos modernos, la ciudad modelo"— y de Norteamérica.[50]

En síntesis, si México había de resolver y prevenir la "cuestion social" no podía optar sino por el cristianismo. Cuestión social que a principios de siglo se manifestaba en concreto, para algunos católi-

[47] "He ahí al enemigo", *El País*, 24 de enero de 1900. En particular se refería al gran *trust* liberal.

[48] *El País*, 13 de febrero de 1900.

[49] Néstor Rubio Alpuche, 1899, p. 3.

[50] *Ibid.*, pp. 9, 11 y 18.

cos mexicanos, en la rebelión de los yaquis y en la difusión de huelgas en diversos lugares y entre los trabajadores de diferentes oficios: panaderos, cigarreras, ferrocarrileros, textileros, etc. Huelgas que *El País* se encargó de presentar a sus lectores.[51]

Desde luego que estas manifestaciones de la cuestión social traían aparejada la crítica católica. Se reconocía la contienda entre el capital y el trabajo y se destacaban las consecuencias: alcoholismo, inmoralidad, criminalidad, secularización, laicismo, paganización, anarquismo, racionalismo, degradación, pauperismo, ateísmo, democratismo.[52] En particular los tres últimos eran para Sánchez Santos los efectos más visibles del desorden social: "Por manera que la sociedad se halla suspendida entre dos anarquismos: el deliberante que está en las capas más altas del orden social, aunque ocultamente; y el ejecutivo que está en las capas más bajas y perceptibles."[53]

Ante ello, el propósito de los católicos sociales —a quienes en alguna ocasión Sánchez Santos llamó los "filósofos de Cristo"— debería ser la difusión de la sociología cristiana para contrarrestar la sociología "delirante y prostituta" concebida fuera del plan divino.[54] Y si la teología inspiraba a la crítica católica, la armonía social siempre estaba presente en sus propuestas. En particular estuvo presente para quienes fueron sociales convencidos y que no alcanzaron a la generación siguiente, que hemos llamado la de los demócrata-cristianos. Sánchez Santos, portavoz de los sociales mexicanos, imaginó la solución con gran romanticismo y como ninguno de ellos. Lo dijo también a los alumnos salesianos:

> Porque [al] egoísmo y tiranía del rico ateo, es preciso oponer la caridad del rico cristiano, la gran solución para el bienestar del pobre dentro de la propiedad del acaudalado. Es decir, señores, que la santa obra para vencer el conflicto, está en la formación de alumnos y obreros cristianos por una parte, y en la organización de ricos cristianos por otra. En una palabra, la solución consiste en la caridad del trabajo y en la caridad del capital.[55]

[51] Véase, a guisa de ejemplo, *El País* de 4 de junio y 17 de octubre de 1900, y del 16 de julio y 17 de octubre de 1902.

[52] "La religión y la clase obrera", *La Voz de México*, 2 de diciembre de 1900; Trinidad Sánchez Santos, "*Lumen in coelo*, León XIII y los grandes problemas sociales", y "El pasado y el presente de la prensa católica en México", *Obras Selectas*, vol. 1, pp. 59 y 90.

[53] Trinidad Sánchez Santos, "La revolución social y el trabajo cristiano", 1962a, p. 115.

[54] Trinidad Sánchez Santos, 1962a, p. 113.

[55] Trinidad Sánchez Santos, 1962a, p. 122.

Ni qué decir que el reacomodo de las fuerzas católicas y la crítica decidida de hombres como Sánchez Santos no pasaron desapercibidos para los grupos liberales mexicanos. A fines de 1900, por ejemplo, *El Gorro Frigio*, que se decía "periódico destinado a defender los intereses del viejo partido liberal", habló en un editorial titulado "El Partido Clerical" de la "resurrección altanera" que éste estaba experimentando: "[El partido clerical pretende] dejar aislado al gobierno federal en su palacio, rodearlo de una atmósfera de odio, asfixiarlo con desamor, conquistar el porvenir. ¡He ahí su programa, he ahí sus esperanzas!"[56]

Y de hecho, no se equivocaba *El Gorro Frigio* cuando asentaba las pretensiones de los militantes católicos. Éstos, al menos la minoría calificada de "sociales", estaban decididos a proponer a la sociedad mexicana su "programa" y sus "esperanzas". A fines de 1902 se publicó *Las grandes cuestiones sociales de nuestra época*, de Trinidad Sánchez Santos, que puede considerarse, sin duda, la primera gran síntesis del pensamiento social católico mexicano.[57] Aunque la obra era una recopilación de discursos y no un tratado orgánico, las constantes destacadas por el autor poseían una coherencia interna nada despreciable. Las preocupaciones manifestadas por Sánchez Santos en su obra se pueden considerar también la aportación de los sociales a las preocupaciones que, por ese mismo tiempo, externaban los hombres del porfiriato. Quizá la publicación de *La Nueva Democracia* de Manuel Calero en 1901 haya motivado a los católicos a exponer también sus propias inquietudes. Aunque los puntos de vista de los dos autores eran diferentes, la preocupación fundamental era la misma.

Según Cosío Villegas, el interés de los hombres jóvenes que participaban a principios de siglo del prodigioso crecimiento del porfiriato, era saber qué pasaría luego de la muerte de Díaz. Sabían que vivirían en otro México, pero era vital para ellos saber cómo serían el régimen político y la sociedad.[58] Es por esto que mucho les preocupaban tanto las cuestiones sociales —más a Sánchez Santos que a Calero— como las políticas —más a Calero que a Sánchez Santos—. Los dos pertenecían a la misma generación —al empezar el nuevos siglo Calero tenía 32 años y Sánchez Santos siete más—, que se había decidido por la construcción de un nuevo México que evitara la crisis que ya se anunciaba, y que se fue perfilando cada vez más con mayor insistencia.

[56] *El Gorro Frigio*, 28 de octubre de 1900.
[57] *El País*, 20 de noviembre de 1902.
[58] Daniel Cosío Villegas, 1985, p. 776.

Sin embargo, no podemos decir que la inquietud social de los católicos fuera generalizada. Seguían subsistiendo dentro de la Iglesia las formas pietistas y espiritualistas de concebir el cristianismo. En efecto, la edición de un folleto titulado *El sacerdote católico ante las necesidades actuales de la Santa Iglesia*, en la capital tapatía, nos puede mostrar la diferencia entre el espiritualismo individualista cristiano y el discurso social y activista de Sánchez Santos y de los católicos sociales de otros países.[59]

De particular importancia fue la experiencia de estos últimos en la formación del catolicismo social mexicano, experiencia que *El País* se encargó de propagar desde su inicio. Por sus planas desfilaron las acciones, fundaciones y polémicas de los católicos de Alemania, Bélgica, Francia, Italia, España, Inglaterra y aún Estados Unidos.[60] De este último país, por ejemplo, se destacó la participación del arzobispo de Filadelfia en un conflicto minero surgido en esa ciudad a fines de 1900, conflicto en el que los capitalistas evitaban, según *El País*, la mediación del clérigo pues sabían "que la gestión del arzobispo puede ser el triunfo del trabajo sobre el capital".[61] Y si para Estados Unidos había espacio y admiración periodística, para los países europeos antes nombrados había veneración. Se hablaba de la "superioridad de las asociaciones de los obreros cristianos" que en Mons, región minera de Bélgica, tenían ventaja sobre los "socialistas".[62] De España se comentó la celebración de congresos católicos y la fundación del Banco León XIII para obreros.[63] De Italia se puso "como un buen ejemplo para los obreros mexicanos" la fundación de sociedades laborales en Roma, Génova, Florencia, Milán y Bérgamo.[64]

Pero la admiración y motivación crecían particularmente al hablar de las realizaciones sociales, políticas y laborales del catolicismo alemán. El aumento constante de agrupaciones e integrantes, la oposición beligerante al Estado laico, la coordinación episcopal del movimiento, la dura oposición a la socialdemocracia, eran otros tantos motivos para que Sánchez Santos invitara más de una vez a los mexicanos a volver los ojos a "esa Alemania".[65] Indudablemente que se trata-

[59] *El Sacerdote Católico*, 1894, 22 pp.

[60] En seguida exponemos sólo una muestra de eventos y situaciones comentadas por *El País* en los primeros años del siglo, que son los que ahora consignamos.

[61] *El País*, 20 de septiembre y 2 y 5 de octubre de 1900.

[62] *El País*, 23 de octubre de 1902.

[63] *El País*, 26 de marzo y 17 de agosto de 1902.

[64] *El País*, 10 de agosto de 1901, 4 de enero y 14 de noviembre de 1902.

[65] *El País*, 2 de octubre de 1900, 15 de junio de 1901 y 23 de octubre de 1902. También un discurso sobre "La revolución social y el trabajo cristiano", donde Sán-

ba de la Alemania católica que en estos momentos del siglo —antes lo había sido Francia, y luego lo sería sobre todo Bélgica— fue el principal inspirador de los católicos sociales mexicanos.

El trauma del nacimiento

Los católicos sociales mexicanos aparecieron en los ambientes nacionales a principios de siglo con un doble estigma original. En efecto, estuvieron condicionados tanto por la política de conciliación vigente en el país, como por la política de contención puesta en práctica por la Iglesia católica desde Roma. Esto explica, en parte, la desazón que ya Daniel Cosío Villegas había manifestado acerca del comportamiento católico con respecto a los problemas sociales, a la agudeza del pensamiento social de los católicos y a la eficacia de sus políticas de acción. Cosío Villegas escribe:

> En el examen de todas las cuestiones sociales de la época [porfiriana] participó con gran desenfado y perseverancia la iglesia católica a través de sus más altos dignatarios o de los periódicos católicos. La iglesia se sintió con gran libertad para hacerlo así, primero porque como le estaba vedada la acción política directa, la crítica social era un modo de hacerse escuchar sobre problemas que preocupaban a la generalidad del país y de hacer sentir su influencia; segundo porque esa crítica social daba un pretexto para la crítica política, doctrinaria y personal; tercero, porque la iglesia, en contacto secular estrechísimo con algunos de estos problemas —el del peonaje, por ejemplo— debió de sentirse mucho más capacitada que la autoridad laica para dar con las soluciones; en fin, la iglesia católica se sentía más libre para opinar porque no tenía la responsabilidad que tiene un gobierno y porque su filosofía parecería como hecha para entender estos problemas.[66]

Y si ésta era la evaluación general de la sensibilidad de la Iglesia para advertir las cuestiones sociales, la apreciación personal de Cosío Villegas era, por demás, franca y desazonadora:

> Para mí, la acción fue ineficaz y el pensamiento romo. Mucho sorprende desde luego que se limitara a "pedir"; pidió la lucha contra el alcoholismo y el trabajo dominical, o que el terrateniente creara en sus haciendas alguna escuela o la difusión de la buena prensa, etc. Esto sin que

---

chez Santos no ahorraba conceptos elogiosos y ejemplificantes para el catolicismo alemán. Trinidad Sánchez Santos, 1962a, pp. 123-125.

[66] Daniel Cosío Villegas, 1973, pp. XXXI-XXXII.

la iglesia católica diera o hiciera algo, por ejemplo, combatir ella misma, directamente y con la autoridad sin rival de su ministerio, el alcoholismo, el trabajo dominical o la prostitución. La iglesia "pedía" también que se enviaran misiones educativas entre los indígenas, como si no tuviera toda una organización secular que la mantenía en contacto con ellos.[67]

Sin pretender desmentir punto por punto las apreciaciones de Cosío Villegas, se puede aceptar que la desazón del historiador mexicano es explicable por varios motivos. Primero y más importante: el pensamiento social y la acción de la Iglesia en cuestiones sociales se gestó y nació durante el porfiriato en un ambiente eclesial profundamente contradictorio. Al menos tres corrientes católicas de las que ya hemos hablado para Europa, se debatieron la primacía en el último decenio del porfiriato, que fue el primero del siglo: los liberales, los sociales y los demócratas. Estos últimos empezaron a aparecer hacia 1909, saltaron a la palestra durante el maderismo y florecieron con mayor intensidad una vez pasada la Revolución; por su parte, los sociales estuvieron presentes desde poco antes de 1900 y tuvieron que lidiar con las perspectivas conservadoras y porfiristas de sus correligionarios liberales. Tuvieron también que transigir con ellos en cuanto a que muchas políticas de acción podrían parecerles demasiado aventuradas a los liberales y que disgustarían, como en más de una ocasión sucedió, a los hombres en el poder, tanto eclesiásticos como civiles. En realidad, los sociales y los demócratas tuvieron que debatirse solapadamente con los liberales católicos y no pudieron florecer sino durante los últimos años del porfiriato y, desde luego, durante el periodo de democratización del maderismo.

Y en segundo lugar —por si fuese poco lo anterior— los sociales mexicanos llegaron al escenario público a principios de siglo en un momento de contención vaticana a los propios movimientos sociopolíticos. Esto aclara también la desazón de Cosío Villegas que, con su acostumbrada agudeza, detectó no sólo ineficacia y pequeñez —según él— en la gestión del catolicismo sociopolítico mexicano durante el porfiriato, sino más de una contradicción. La política de contención romana que hemos venido advirtiendo la expresó así *El País* desde su primer año de vida en 1899:

[67] *Ibid.*, p. XXXII. Daniel Rops, historiador de la Iglesia, no parece tener mejor opinión con respecto al movimiento sociopolítico católico en América Latina cuando afirma que éste "sigue siendo infantil: muchas frases y pocas realizaciones". Daniel Rops, 1965, p. 383.

> Los periódicos italianos se han ocupado mucho en la carta que León XIII acaba de dirigir a los sacerdotes franceses. Alguno de aquéllos ve en este documento nada menos que la condenación de las teorías sociales de León XIII... y no es cierto que el papa haya cambiado y el 8 de septiembre de 1899 haya anulado lo que escribía el 15 de mayo de 1891.[68]

Y lo cierto es que si el papa no había cambiado su actitud con respecto a los problemas sociales, sí había dejado muchas puertas abiertas para la acción sociopolítica de los católicos con la encíclica *Rerum Novarum* del 15 de mayo de 1891. Puertas por las que entraron con gran decisión los católicos europeos proponiendo reformas legislativas, ocupando puestos políticos y agrupándose en torno a algunos grupos populares. Todo esto amedrentó a los grupos liberales y conservadores católicos y seculares que vieron en este "catolicismo de reformas" un movimiento demasiado progresista por su afán democratizador y su extraordinaria sensibilidad hacia las cuestiones políticas. Se trataba de lo que ya tomaba para sí el nombre de "democracia cristiana" y estaba gestionado por los *abbés démocrates* en Francia, por *Le Sillon* en el mismo país o por el movimiento de Rómulo Murri en Italia.

La primera contención la hizo el propio León XIII a los curas demócratas franceses, al escribir la carta *Depuis le jour* ese 8 de septiembre de 1899 a que *El País* aludía. El afán democratizador, antiaristocratizante e igualador de los demócratas cristianos, que en parte ya hemos comentado en el capítulo primero, llevó a estos últimos a extremos que para los sociales y los católicos liberales eran atrevidos en exceso: hablar mucho de justicia olvidando la caridad y, sobre todo, privilegiar la participación política por encima de las tradicionales actividades asistenciales de las agrupaciones católicas. Por si esto fuera poco, el intento politizador de los demócratas cristianos hizo renacer en las corrientes católicas más conservadoras un nuevo celo tradicionalista y una intransigencia más visceral y más vinculada con el pasado inmediato; vale decir, que volvieron a proponer el monarquismo y el gobierno de la aristocracia. Nadie lo planeó mejor a mediados de 1899 que Charles Maurras y su movimiento, que tomó el nombre de la revista que le servía de tribuna: *L'Action Française*. En la Iglesia europea el debate era intenso ya que los cuatro grupos de católicos que hemos venido detectando convivían y se enfrentaban duramente entre sí. El siglo XIX y los albores del XX asistían a este debate interno de la Iglesia.

[68] *El País*, 21 de octubre de 1899.

En México, la preeminencia de los liberales había impedido el surgimiento rápido de los sociales; y la democracia cristiana mexicana, al estilo de la combativa homónima europea, todavía tardaría un decenio en aparecer. Por lo pronto, ya era mucho que los sociales se fueran abriendo camino en las filas mexicanas; pero el momento de contención influyó de manera determinante en ellos, ya que fueron extremadamente prudentes en las acciones a pesar del entusiasmo verbal que utilizaron. Los sociales tenían en su contra las condenaciones, las llamadas de atención y la marcha atrás que en Roma estaban sufriendo los grupos más avanzados. El significado que ciertas medidas concretas en contra del movimiento europeo se tomaban en Roma debió haber influido grandemente en los sociales mexicanos.

El País se encargaba de tener al día la política de contención romana, ciertamente con la intención de mantenerse fiel a las directrices pontificias y, desde luego, a la interpretación que Sánchez Santos —un social con fuertes vinculaciones tradicionalistas— hacía de ellas. De modo que los lectores mexicanos de *El País* no desconocían la prohibición a los *abbés démocrates* de participar en la política francesa, la separación de los hermanos asuncionistas de la dirección de *La Croix* —uno de los periódicos más avanzados y politizados—, la condenación a la prensa demócrata cristiana, y las llamadas de atención para que las asociaciones y cofradías se alejaran de la actividad política.[69]

Además, si el ambiente era confuso y la política de contención enfrentaba en Europa a los demócratas cristianos con los grupos tradicionalistas, liberales o sociales, la aparición de un nuevo documento de León XIII venía a agudizar el debate. Se trataba de la encíclica *Graves de Communi* del 18 de enero de 1901, acerca de la "democracia cristiana". A este documento le siguió otro que con mayor especificidad frenaba los anhelos políticos de la democracia cristiana italiana: la instrucción apostólica *Nessuno ignora* del 27 de enero de 1902. Por lo pronto, tres documentos —*Depuis le jour* (1899) y los dos últimos citados— acerca de un problema por demás vivo y conflictivo en Europa y que mucho debió influir en México haciendo nacer un catolicismo eminentemente social, poco democrático y menos aún político. Problema este al que se le encontraría el cauce un decenio después.

Sin embargo, el nacimiento típicamente social del catolicismo militante mexicano fue —como después se vería— un arma de dos filos. Por un lado no parecía agredir directamente la política de conciliación con el régimen porfiriano, ya que no pretendía ni la democratización ni la politización. Esto tampoco quiere decir que nació para

[69] *El País*, 17 de abril de 1900.

apoyar indiscriminadamente al régimen, como algunos han pretendido acusar a los militantes católicos.[70] Es nuevamente Cosío Villegas quien puntualiza esto, refiriéndose al interés y la utilidad de las opiniones sociales y políticas de la Iglesia y los católicos en el porfiriato:

> Lo mismo cuando concordaba con otras voces que cuando discordaban [la iglesia] fue una voz más en el debate y no una más así simplemente, sino grave y sonora en grado extraordinario. Esta voz, en general discordante, se apartó del coro oficial, demasiado uniforme y monótono. En fin, aun sin ningún acento heroico, no fue una voz reaccionaria, pues a más de disonar del gobierno no hizo segunda a las del hacendado o el industrial.[71]

A reserva de puntualizar más adelante la discrepancia de la Iglesia en el porfiriato y de quiénes fueron los que la sustentaron, podemos suponer que, de haber sido otras las circunstancias, el catolicismo social hubiera ayudado al régimen a resolver los problemas sociales que se avecinaban, así fuera de modo indirecto. Cuestión esta que algunos católicos —particularmente los liberales y porfiristas— contemplaron y que los sociales vieron como un recurso oportunista del régimen a última hora. En efecto, tuvieron la conciencia de que el régimen quiso valerse de ellos para sostenerse en los postreros dos o tres años de su existencia, pero que, a pesar de la aprobación de algún obispo —el de la ciudad de México José Mora del Río—, optó por la organización autónoma de los grupos católicos.[72]

Y éste fue justamente el otro filo de la navaja, ya que los problemas sociopolíticos y la conducta específica del régimen frente a ellos, sirvieron de caldo de cultivo para que la alternativa católica —en un principio sólo "social"— evolucionara a posturas más radicales. De modo que la opción social de los católicos fue cada vez más autónoma e independiente de la política de conciliación, y se transformó luego en opción política y democrática. Vale decir que la crisis mexicana del primer decenio del siglo condicionó e hizo evolucionar las corrientes sociopolíticas católicas.

Por lo pronto, a principios de siglo, *El País* se encargó de presentar a sus lectores los dos últimos documentos de León XIII y de advertirles contra desviaciones democratizantes, tal y como lo había hecho en 1899 al presentar la carta *Depuis le jour* contra los *abbés démocrates* franceses. Durante la última quincena de febrero de 1901,

[70] Alfonso Toro, 1927, pp. 353 y *ss.*; Emilio Portel Gil, 1983, pp. 94 y *ss.*

[71] Daniel Cosío Villegas, 1973, p. XXXIII.

[72] ADEC-INAH, entrevista Alicia Olivera de Bonfil/Miguel Palomar y Vizcarra, México, 15 de agosto de 1960, p. 8; Luis Calderón Vega, 1944, p. 21.

El País dedicó profusos comentarios a *Graves de Communi*, "uno de los documentos más trascendentales" de León XIII. Desde luego que Sánchez Santos llevó agua a su molino: insistió en que la "democracia cristiana" era más moral y religiosa que económica o política; no excluyó a las "clases superiores" de la misión histórica que, según él, tenían en el plan divino; felicitó a quienes tenían también en cuenta la caridad y no sólo la justicia; y, en fin, le dio una interpretación netamente "social".[73]

Poco más tarde insistió en ello al conmemorar el décimo aniversario de la publicación de la *Rerum Novarum*, pero más se explayó contra el "catolicismo de reformas" al comentar la *Nessuno ignora*.[74] Se cuidó de afirmar que todo este movimiento no era un golpe contra la democracia cristiana, sino una "orientación". Sin embargo, no dejó de presentar el lado conservador y social de sus propias convicciones: solución sí de la "cuestión social", pero sin incursionar en la política, justamente el medio privilegiado de los demócratas cristianos. Discurrió acerca del respeto a las autoridades constituidas, del alejamiento que los católicos debían tener de las corrientes socialistas y de evitar todo aquello que creara "sentimientos contra las clases superiores de la sociedad".[75] Inspirado por este nuevo impulso social y conservador de los ambientes católicos, habló contra la masonería, el laicismo, los vicios y las huelgas.[76]

Todo ello con la intención de proponer la solución católica más "equilibrada" —para él identificada con la corriente social—. Por cierto que vio un último enemigo en los sindicatos, y afirmó que México debía "oponerles vigorosa y salvadora resistencia". Y aun cuando insistía más en contra de los sindicatos patronales —que Sánchez Santos identificaba con los grandes *trusts*—, la oposición era también contra los sindicatos obreros, por cierto, muy apoyados por los demócratas cristianos. La definición que *El País* daba de sindicato era por demás ambigua:

> Las combinaciones que se conocen por sindicatos —*trusts*— consisten en corporaciones o personas que, gozando de privilegios especiales obtenidos de los gobiernos por concesiones, contratos, etc., se valen de sus privilegios para coartar la acción de los productores, disminuir la producción, encarecer los productos y despreciar el trabajo.[77]

[73] *El País*, 17, 21, 22, 25 y 27 de febrero de 1901.
[74] *El País*, 27 de junio de 1901; 19 de marzo y 11 de julio de 1902.
[75] *El País*, 19 de marzo de 1902.
[76] *El País*, 21 de junio de 1901 y 29 de julio de 1902.
[77] *El País*, 2 de marzo de 1900.

Ciertamente el texto no condenaba el sindicalismo obrero; pero la prevención que entre los católicos hubo hacia éste en los años de surgimiento del catolicismo social mexicano bien pudo estar alimentada por esta concepción antisindicalista de Sánchez Santos. Y más, cuando el sindicalismo cristiano rompía un tanto la idea de la armonía de clases y desbancaba a las "clases superiores" del lugar que el periodista mexicano con tanta vehemencia les adjudicaba.

Sánchez Santos insistió en un elemento más, distanciándose manifiestamente de los demócratas cristianos: el antihuelguismo. Ni siquiera la *Rerum Novarum* había sido tan vehemente en su insistencia de evitar las huelgas como lo fue el periodista ya que León XIII había reconocido su validez en casos extremos. En cambio, Sánchez Santos alegaba que aun las más "dulces y benignas" traían aparejadas la miseria de la familia, la holgazanería, el enfrentamiento con las fuerzas públicas y la relajación de los valores sociales. Desde luego que de ellas no culpaba sólo a los trabajadores, sino ante todo a los capitalistas. Así, con un lenguaje por demás moralizante, expresaba que las huelgas eran "en el fondo... rebeliones contra los mandamientos de Dios por parte de ambos bandos".[78]

Esta conclusión la había obtenido Sánchez Santos de la escuela social católica y con la bandera de la regeneración de las costumbres cristianas ingresaba al debate nacional a principios de siglo. A él se añadirían otros católicos, unos para compartir con el periodista ideales y proyectos; otros, para desplazarlo y sin dejar de considerar que el fondo del problema era moral, darle la importancia debida a los factores sociales, económicos y políticos. Éstos fueron los demócratas cristianos, a quienes *El País* ayudó a formarse, tanto por la abundancia de conceptos sociales que emitió, como por la incoherencia que mostró al no dar el paso hacia el compromiso político, lo que sí hicieron los demócratas con gran decisión.

LAS ESCUELAS CATÓLICAS Y LA "CUESTIÓN SOCIAL"

Cuatro fueron las principales instituciones en donde se fue anidando la corriente social surgida a principios de siglo: los círculos católicos, las agrupaciones laborales, las congregaciones marianas y las tradicionales escuelas confesionales. Entre estas últimas se distinguieron tres tipos: las escuelas elementales y "superiores" regenteadas casi todas ellas por las congregaciones religiosas, o bien, por seglares adscritos

[78] *El País*, 21 de junio de 1901.

a las parroquias; las escuelas profesionales surgidas en algunas de las principales ciudades del país, y, por último, las escuelas de artes y oficios. Si había sido tradicional el anhelo de los católicos por dominar el terreno de la educación, ahora eran dos los acicates que los llevaban a preocuparse por ésta con renovado afán: la presencia de escuelas laicas y la "cuestión social". Ésta, según ellos, al propiciar el desorden en el cuerpo social invadía como cáncer toda la sociedad, y consideraban que la corrupción de las costumbres era ya un hecho ineludible. Sánchez Santos lo expresó así en 1898 a un grupo de estudiantes católicos: "...todo lo que ha podrido ya la revolución, podrido llegará al sepulcro y a la historia. Y debo agregar que lo ha podrido casi todo".[79]

Ciertamente "casi todo", porque al expresar también que "Dios había hecho las naciones sanables", el orador pensaba en los nuevos vástagos que la sociedad prohijaba: los niños y los jóvenes. Por lo tanto, la atención que a estos últimos pudieran dar era de fundamental importancia para la restauración social cristiana. Y la preocupación iba dirigida tanto a las que ellos llamaban las "clases directoras", como a todos los demás segmentos de la sociedad, especialmente a los que la encíclica sobre la democracia cristiana de 1901 llamó las "clases inferiores". En aquella ocasión Sánchez Santos también habló del "rico cristiano" estrechamente aliado del "trabajador cristiano". Para llevar a efecto tal proyecto las escuelas se diferenciaron entre sí, unas para educar a "los de arriba" y otras para atender a "los de abajo". Muy claro fue por ejemplo el reglamento del Instituto Científico del Sagrado Corazón de Jesús de Morelia, elaborado por su primer director el padre Francisco Banegas Galván, y aprobado por el arzobispo de la ciudad, Atenógenes Silva. La segunda de sus "bases generales" prescribía con toda claridad que: "El objeto principal [del Instituto] es educar cristianamente a la niñez y a la juventud de las clases principales de la sociedad."[80]

Tres lustros después, en 1915, Banegas Galván, separado de la educación católica y después de haber sido administrador de la diócesis de Veracruz, aseguraba, desde San Antonio, Texas, que la revolución que lo había expulsado de México era obra, en primer lugar, de aquella generación que se nutrió de "espíritu anticristiano" en la escuela laica.[81] Pero volviendo a 1901, cuando el padre Banegas Galván inau-

[79] Trinidad Sánchez Santos, "El porvenir del mundo sin la escuela católica", 1962a, p. 257.

[80] *Reglamento del Instituto Científico*, 1901, p. 5.

[81] Francisco Banegas Galván, 1960, pp. 79 y *passim*.

guraba su Instituto Científico, las ideas, aunque pesimistas, sobre la "descatolización" de México, no estaban aún derrotadas. Al contrario, eran un estímulo constante que los impulsaba a preparar a la juventud católica para la lucha social y política que se avecinaba y que de hecho llegó. Es interesante constatar que entre las materias académicas que los estudiantes morelianos debían cursar se encontraba la "economía política". El reglamento la prescribía como obligación curricular en el quinto año de primaria, en la escuela preparatoria, en el colegio mercantil y en la escuela de agricultura.[82] Ciertamente en este curso deberían profundizar en los temas propios de la "cuestión social"; pero otras clases debían también prestarse a ello, tales como las de religión, moral, filosofía e historia patria, asignaturas impartidas todas ellas con una particular visión del mundo que tarde o temprano engrosaría las filas de las agrupaciones católicas. Y más cuando en los últimos años del porfiriato y los primeros del siglo las escuelas católicas aumentaron con la llegada de congregaciones religiosas extranjeras y con la multiplicación de las fundaciones mexicanas.

De particular importancia —por enfocarse directamente a la solución de la "cuestión obrera"— fueron las escuelas de artes y oficios que algunas congregaciones mantuvieron a la par de otras escuelas mantenidas por el clero secular. A principios de siglo, diez poblaciones de la República contaban con alguna o algunas escuelas católicas de artes y oficios. Exceptuando tres —Mérida, Oaxaca y Chilapa—, todas las demás se encontraban en el eje geográfico de la restauración católica: Puebla, México, Morelia, Zamora, Zapotlán, Guadalajara y Aguascalientes. Diferentes grupos atendían a estas escuelas. Los especialistas de ellas eran, sin duda, los padres salesianos, llegados a México en 1892, y que establecieron sus escuelas en Puebla (1894), México (1894) y Morelia (1901). Más tarde se hicieron cargo de la Escuela de Artes y Oficios del Espíritu Santo de Guadalajara, iniciada por el canónigo Azpeitia y Palomar en 1898, y cuya fundación ya hemos comentado.[83] El nuevo reglamento que implantaron los salesianos explicaba:

> La primera idea de las escuelas salesianas de artes y oficios brotó en la mente del venerable sacerdote don Juan Bosco al contemplar la pobreza

[82] *Reglamento del Instituto Científico*, 1901, pp. 7, 8 y 9. Es de advertir que el reglamento hacía la diferencia entre la asignatura de economía política que debía impartirse en el quinto año de la primaria y las de los grados superiores. En efecto, prescribía que en la primaria, habían de darse "nociones" de la materia.

[83] Manuel Plasencia, 1968, p. 41.

y el abandono de tantos niños material o moralmente desamparados. Abrió su primera escuela de artes y oficios el año de 1853 en la ciudad de Turín... El objeto de estas escuelas es el de proporcionar a cada alumno aquel ejercicio en el trabajo y aquellos conocimientos de teoría aplicada al oficio y de cultura general que le son indispensables para hacer de él un obrero hábil y capaz de proveer su porvenir.[84]

Diversos tipos de artes y oficios se enseñaban en estas escuelas; dibujo, teneduría de libros, telegrafía, imprenta, encuadernación, carpintería, música, canto, escultura, platería, talabartería, sastrería, herrería, mecánica, zapatería, etcétera.[85] Y si los salesianos se dedicaban con especial carisma a estos talleres, otras congregaciones también los atendieron. Según el padre José Bravo Ugarte, los jesuitas mantuvieron en Puebla el Colegio Pío de Artes y Oficios hasta 1905.[86] Por su parte, los hermanos maristas iniciaron en 1902, tres años después de su llegada al país, la escuela "El Telar" en la ciudad de Mérida. Esta institución, cuyo verdadero nombre era Escuela de Artes y Oficios San José, era subvencionada por las Conferencias de San Vicente de Paúl y había sido construida en una antigua fábrica de hilados y tejidos, de ahí su nombre ficticio. Fue destinada por el patronato fundador a los padres salesianos, pero como éstos no pudieron hacerse cargo de ella, la tomaron los maristas.[87]

En Aguascalientes, el padre Francisco Díaz Guzmán fundó la Escuela Católica de Artes y Oficios.[88] En ella se estableció en 1900 una mutualista bajo el curioso título de Sociedad Mutua San Crispín Guadalupana, destinada a acostumbrar a los pequeños aprendices a la agremiación católica.[89] En Zamora y Zapotlán funcionaban desde 1897 y 1898, respectivamente, sendas escuelas católicas de artes y oficios. En la primera población fue promovida por el canónigo Francisco Mendoza Herrera, y en la segunda por el ya mencionado padre Silviano Carrillo.[90] Estas escuelas aportaron la materia prima de muchas de las agrupaciones laborales católicas nacidas a lo largo de los tres lustros que estaban por transcurrir. En ellas se insistía en la doctrina social católica y se enseñaban las prescripciones pontificias acerca de la cuestión social.

[84] *Escuelas salesianas*, s.f., pp. 2-3.

[85] Luis González, 1984, p. 113; *Escuelas salesianas*, s.f., p. 3 [Jesús Cárabes], 1977, p. 61.

[86] José Bravo Ugarte, 1959, p. 475.

[87] [Jesús Cárabes], 1977, pp. 61-62.

[88] Moisés González Navarro, 1973, p. 505.

[89] *El País*, 18 de noviembre de 1900.

[90] Francisco García Urbizu, 1960, p. 125.

Si las escuelas de artes y oficios estaban destinadas a atender a los "de abajo", otras escuelas y agrupaciones juveniles estaban conscientemente proyectadas a la formación de las llamadas "clases directoras". De particular importancia fue la formación de los jóvenes católicos en unas agrupaciones de fuertes tintes piadosos que actuaron a principios de siglo con decidido afán de contagio del pensamiento social: las congregaciones marianas. La inquietud social en estas últimas se explica por quienes fueron los religiosos que las promovieron y asesoraron: los jesuitas. Si en Europa —particularmente en el Colegio Piolatinoamericano— eran los más decididos partidiarios del pensamiento social, en México no quedaron a la zaga, así fueran una minoría los jesuitas que gestionaban las congregaciones y así fueran pocos los sacerdotes no jesuitas que en México lograban atraer hacia ellas. Sin embargo, la finalidad de las congregaciones era crear en los jóvenes célibes católicos la conciencia de una misión especial derivada de la idea de la salvación universal. Pero si ésta era la idea general, en el México de principios de siglo era traducida así por un joven abogado que apenas rebasaba los 20 años y que a la vez era el presidente de la congregación mariana de Guadalajara, Miguel Palomar y Vizcarra. En el informe de actividades de 1902, en una de sus primeras apariciones en público, Palomar, impregnado ya de la inquietud social, aseguraba:

> Compañeros: permitidme que para concluir procure en pocas palabras insistir acerca de aquel serio obstáculo con que tropiezan los grandes ideales del catolicismo en nuestra patria: me refiero... a la carencia de espíritu de asociación. En efecto, cosa digna de lamentarse es que mientras los más eminentes sociólogos católicos de la actualidad encuentran la resolución de los grandes problemas de la época en la organización natural cristiana de la sociedad, los mexicanos se dejen arrastrar, resbalar por la pendiente de una especie de individualismo funestísimo para los grandes intereses religiosos y sociales de México.

Luego, Palomar continuaba su discurso abundando en el asunto de la religiosidad individualista que muchos católicos practicaban en el país. Para remediar esto invitaba a sus oyentes a la transformación social de tal religiosidad y a que las congregaciones marianas tomaran en serio esta transformación. Desde entonces, religión y sociología serían temas inseparables de su militancia cristiana. Palomar y Vizcarra continuaba diciendo:

> [A] aquellos que no ven en nuestra asociación más que una de tantas instituciones piadosas, demostrémosles con la práctica que la congregación

[mariana] al promover los ejercicios de piedad y la frecuencia de sacramentos quiere infundir en sus miembros alientos de batalladores que, en las circunstancias difíciles de la vida, en cualquier situación en que se encuentren, lo mismo en el taller y en la escuela que en el desempeño de funciones públicas, sepan como Eudoro, el héroe de Cristo, arrojar la copa con que se ofrecen oblaciones a los ídolos y lanzar este grito que debe ser nuestra gloria: ¡soy cristiano![91]

Grito significativo de los intransigentes católicos que ya había lanzado Trinidad Sánchez Santos tres años antes al fundar *El País* en la ciudad de México, y que ahora el joven Palomar y Vizcarra lanzaba desde Guadalajara. Para estas fechas el grito brotaba al unísono y tendría eco en otras ciudades de la República. Con el tiempo, desentonarían Sánchez Santos y Palomar, pues este último se convertiría de social en demócrata cristiano, rebasando la marca puesta por el primero. Es necesario destacar que, para los primeros años del siglo, la vitalidad mostrada por los jóvenes laicos católicos auguraba un nuevo destino al catolicismo mexicano. Laicos y no clérigos —aunque naturalmente algunos de éstos estaban sustentándolos— aparecían como los corifeos del catolicismo social. Y no podían ser sino los laicos quienes se lanzaran a la palestra pública, ya que los clérigos eran más vulnerables al enfrentarse tanto con la política de conciliación nacional, como con la política de contención romana.

Por su parte, otras congregaciones marianas funcionaban en el país. Para 1901, cuatro ciudades mexicanas aparte de Guadalajara contaban con sendas congregaciones. Exceptuando una población —Saltillo—, las tres restantes también se encontraban en el eje geográfico del catolicismo militante: Puebla, México y Colima.[92] Al año siguiente, las congregaciones aumentaron pues se añadieron también las de Morelia, Mérida, Oaxaca y una más en la capital de la República que tenía su sede en el Colegio de San Francisco de Borja. La otra congregación mariana capitalina funcionaba en el templo de Santa Brígida. Ambos —el Colegio de San Francisco de Borja y el templo de Santa Brígida— eran regenteados por los jesuitas.

En Guadalajara funcionaban también dos congregaciones: una dedicada a los jóvenes seglares —a la que pertenecía Palomar y Vizcarra— y otra dentro del seminario conciliar destinada a los futuros clérigos.[93] La composición interna de la primera de ellas resulta muy interesante de destacar. La integraban dos tipos de socios, los activos

[91] Miguel Palomar y Vizcarra, 1903, pp. 16-18.
[92] *Ibid.*, 1902, pp. 38-39.
[93] *Ibid.*, 1902, pp. 25 y 35.

y los honorarios. Estos últimos eran todos aquellos que, habiendo sido congregantes, debían separarse por diversos motivos: matrimonio, cambio de residencia, ingreso al seminario o a la escuela de los maristas. Para efectos prácticos, seguían vinculados con la congregación pues eran invitados a las sesiones extraordinarias y los integraban en las listas de afiliación.

En 1901 y 1902 la congregación mariana de Guadalajara decía agrupar a poco más de 220 jóvenes tapatíos.[94] Desafortunadamente, sólo de los directivos y de algunos honorarios se especificaba la actividad a la que estaban dedicados. Es de suponer que la mayoría serían estudiantes y que los demás se repartían en otras tres categorías que de algunos se indicaban: profesionistas, comerciantes y técnicos. Entre los estudiantes se hablaba de varios niveles y carreras: preparatoria, medicina, derecho y farmacia. Sin tomar en cuenta a los de preparatoria, los de derecho eran los más. Entre los profesionistas, sólo de dos ramas encontramos dentro de la congregación: abogados e ingenieros. Parecía haber pocos técnicos, pues sólo se habla de un electricista y un encuadernador. Bajo el título de comerciante también aparecen varios congregantes; pero el genérico término "del comercio" que posponían al nombre nos hace pensar que también se trataba de algunos empleados. Teniendo en cuenta que sólo especificaban la actividad de poco menos del 20% de sus afiliados, podemos intentar tomarla como una muestra de su composición interna. De dicha muestra —38 individuos—, podemos distribuir más o menos así a los integrantes de la congregación mariana tapatía: profesionistas, 24%; estudiantes, 42%; comerciantes, 29%, y técnicos, 5 por ciento.

LOS CÍRCULOS CATÓLICOS

A principios de 1901, en una de las sesiones de consejo de la congregación mariana de Guadalajara, Salvador Ugarte, directivo de la agrupación, propuso fundar un círculo católico. El objetivo de la propuesta era "cumplir con la acción social" que estaba contemplada en los fines de la congregación; el modelo era otro círculo similar que hacía varios años funcionaba en la ciudad de Puebla, y el propósito era "procurar por medio de distracciones lícitas retraer a [los] socios de ciertos centros en que el mal hace sus víctimas y conformarlos en los sentimientos de verdaderos cristianos".[95]

[94] *Ibid.*, 1903, pp. 19-28.
[95] *Ibid.*, 1902, p. 13.

La fundación de estos círculos católicos no era novedad para aquellos jóvenes, pues los conocían como una de las posibles instituciones de los militantes sociales, aparte de que de tiempo atrás funcionaba uno en la ciudad de México promovido también por los congregantes marianos capitalinos.[96] Además, por las mismas fechas hacía su aparición uno en Pachuca,[97] y no tardaría en ser abierto otro en la capital yucateca.[98] Estas instituciones eran descritas así por el padre Vincent, jesuita francés, en una obra clásica de los militantes católicos de principios de siglo:

> La nota característica que distingue los círculos católicos de todo otro círculo mercantil, artístico o poético, es la religión católica. Su fin principal es el religioso, que consiste en conservar, arraigar y propagar las creencias religiosas católicas, apostólicas, romanas, empleando al efecto todos los medios convenientes.[99]

Entre estos "medios convenientes" se hablaba de clases, conferencias científicas, pláticas moralizadoras y sociales, retiros espirituales, lecturas formativas, juegos de mesa o "sportivos", veladas literario-musicales, presentaciones y disertaciones públicas. En otras palabras, se trataba del modo católico de convivir, divertirse, formarse e intercambiar puntos de vista acerca de múltiples temas, sin excluir los del momento: los sociales. Sin duda, se trataba de la contrapartida católica a los nacientes clubes liberales y al afán de asociación que los católicos observaban en otros grupos de la sociedad. Siguiendo su costumbre de oponer "a todo ataque una defensa", tal como lo dijo Francisco Banegas Galván, los círculos católicos pretendían ser centros de gestión y coordinación de las actividades católicas en determinadas ciudades. Aunque el de Guadalajara pretendió en un principio estar solamente integrado por jóvenes —congregantes marianos o no—, los de las otras cuatro ciudades mexicanas estaban abiertos a todos los católicos. A mediados de 1891, por ejemplo, Jesús Galindo y Villa, en una "reseña histórica de la Congregación Mariana de San Luis Gonzaga", hablaba de que el círculo católico era "próspero hoy también [y] que admitiendo en su seno personas de todas edades y estados sirve como de válvula para escapar de los peligros de que se halla tan cercada la vida del hombre".[100]

[96] *La Voz de México*, 27 de junio de 1891.
[97] *La Voz de México*, 27 de marzo y 28 de junio de 1901.
[98] APCCM, Libro Comisión Organizadora, foja 189.
[99] En Manuel Luna, 1904, p. 51.
[100] En *La Voz de México*, 27 de junio de 1891.

Años después, Trinidad Sánchez Santos, invitado a una velada de esta misma agrupación capitalina, habló de que el círculo era un "albergue de la hermandad cristiana".[101] En cierto modo, los círculos católicos reaparecían a principios de siglo —exceptuando el de México y quizá el de Puebla, que subsistieron durante todo el último decenio del siglo XIX— como sustitutos y nuevas versiones tanto de la Liga como de la Sociedad católica. A principios del presente siglo la aparición o reactivación de estos círculos católicos en cinco ciudades de la República puede tomarse como indicador también del reacomodo de las fuerzas católicas y del lugar que los jóvenes militantes iban tomando en la aparición de la corriente social. De no poca importancia fue el simbolismo piadoso que sirvió a los militantes de estos círculos como bandera: la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, devoción de hondas repercusiones sociopolíticas que, unida al guadalupanismo y más tarde al culto a Cristo Rey, les dieron una fisonomía propia.

Por lo pronto, el día del Sagrado Corazón de 1899, Sánchez Santos trataba de desentrañar en un discurso a los miembros del Círculo Católico de México, cuál era la misión social a la que estaban destinados. El título de la alocución no podía ser más suyo: "La salvación del mundo". Y el diagnóstico era, como de costumbre, patético: el agio devorando a las naciones y el capital a los miserables; la familia trastornada; la ambición de placer invadiendo a las masas; paganizada la filosofía y, luego de todo esto, el resultado concreto: "la guerra sin más objeto que el exterminio, la política sin más objeto que la guerra". Y antes de terminar, la pregunta de siempre y la solución cristiana:

> ¿Por qué, señores, semejante estado de desventura, de fiebre, de demencia, en medio de aquel mar de luz... brillantísima? Porque tenemos industria, ciencia, artes, política, todo, todo, menos algo que es el alma de la ventura... la semilla de la paz verdadera: *el amor. Le falta al mundo la caridad, la cruz, el evangelio.*[102]

Caridad, cruz y evangelio que los militantes sociales de los primeros años del siglo consideraban suyos y suya también la misión de expandirlos en México. Lo dijo Sánchez Santos ese día de junio de 1899:

> Las corporaciones seglares han venido a sustituir en nuestra patria a las órdenes monásticas en la difusión de las luces cristianas y propagación de las prácticas devotas... que si en castigo de la patria desdichada ha

[101] Trinidad Sánchez Santos, "La Salvación del Mundo", 1962a, p. 389.
[102] *Ibid.*, pp. 391-392.

> permitido el opresor dominio de Satanás nos conceda... [no] volver como los creyentes de la última cruzada, tristes, cabizbajos, cubiertos de polvo, a colgar las espadas, a enterrar los ensueños, y a surcar con los arados enmohecidos los viñedos cubiertos de ortiga, ¡que no lo permita![103]

10 años después, el anhelo de los intransigentes renació en los sociales; y dentro de un círculo católico —el poblano— brotó la idea de lanzar la ofensiva católica al proponer la celebración del Primer Congreso Católico Nacional. Por lo pronto, la red de círculos católicos que a principios del siglo XX cobijaba el nacimiento de la corriente social católica se establecía en el eje de la restauración: Puebla, Pachuca, México y Guadalajara. Sólo uno aparecía alejado, el de Mérida. Además, algunos jóvenes eran quienes gestionaban las actividades de estos círculos. Por último, dos de ellos —los de Pachuca y Guadalajara— se decían nacidos de "las fecundas enseñanzas del señor León XIII acerca de la democracia cristiana".[104] Incluso, el de Pachuca nació, al decir de la prensa, "penetrado de la carta apostólica" del papa.[105] Tanto fue así que tomó el nombre, inédito hasta entonces, de Círculo Católico Democrático Mutualista, tratando de concentrar en los tres adjetivos la síntesis de su programa. Poco sabemos de él: la lista de sus siete directivos; la celebración de su patrono, el Sagrado Corazón, y más que eso, la constatación que a propósito de su nacimiento hacía *La Voz de México* al decir que "el movimiento social religioso" comenzaba a despertar.[106]

Algo más se sabe del de Puebla y del de Guadalajara. Del primero, que organizaba veladas, celebraciones, conferencias, exposiciones y concursos, pero sobre todo que era el prototipo de círculo católico al que otros se dirigían.[107] Del segundo conocemos los datos de su fundación y algunas de sus actividades, que fueron conservados en un periódico católico nacido de la incipiente efervescencia del momento y que en el título lo patentizaba: *La Democracia Cristiana*.[108]

[103] *Ibid.*, p. 393.

[104] *La Democracia Cristiana*, 8 de junio de 1902.

[105] *La voz de México*, 27 de marzo de 1901.

[106] *La Voz de México*, 27 de marzo y 28 de junio de 1901; *El País*, 30 de junio de 1901.

[107] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta de Francisco Traslosheros a Miguel Palomar y Vizcarra, Puebla, 26 de agosto de 1903; Miguel Palomar y Vizcarra, 1902, p. 7; *La Voz de México*, 27 de noviembre de 1894.

[108] *La Democracia Cristiana* era un semanario que nació en Guadalajara a fines de 1901, y es probable que sólo durara hasta 1904. Ostentaba como epígrafe una frase de León XIII: "Democracia Cristiana es la acción benéfica cristiana en provecho del pueblo". Desde luego que se decía inspirado en la encíclica *Graves de Communi.* 10

LOS CÍRCULOS DE OBREROS

Si los círculos católicos nacieron destinados a las "clases directoras", otras agrupaciones pretendieron vincularse con las "clases inferiores", tal y como lo prescribía la democracia cristiana enunciada por el papa León XIII en la encíclica *Graves de Communi* y como ya lo habían puesto en práctica algunos de los católicos. Entre estas agrupaciones fueron ocupando un lugar destacado los también llamados círculos católicos de obreros. Entre 1899 y 1902 encontramos más de 15 agrupaciones laborales católicas, establecidas en varias regiones de la República. Algunas de ellas fueron fundadas durante este periodo, mientras que otras subsistieron de años anteriores; algunas no eran "netamente católicas", pero simpatizaban con las ideas pontificias, e incluso alguna sufrió una "conversión" al reactivarse ahora, ya no como "neutral", sino como católica. La posición geográfica de estas fundaciones volvía a reproducir el eje fundamental católico, ya que aparecieron o continuaron existiendo agrupaciones laborales en Puebla, México, León y Guadalajara, y se ramificaron a Morelia, Ecuandureo, Chamacuero (Guanajuato), Aguascalientes, Zapotlán y Colima.

En Puebla, el recién nombrado obispo Ramón Ibarra González agrupó en 1902 a algunos trabajadores.[109] En Guadalajara fue también el prelado diocesano, José de Jesús Ortiz, quien ese mismo año fundó la Asociación Guadalupana de Artesanos y Obreros Católicos, que tuvo fuertes tintes piadosos y moralizantes y que más tarde el padre Antonio Correa tomó por su cuenta.[110] En la misma capital de Jalisco continuaba funcionando el círculo de obreros Sociedad Alcalde, que en 1902 reimprimía su reglamento y explicitaba aún más su carácter confesional.[111] Con este mismo carácter nació, también en

años más tarde apareció una revista en Tulancingo con el título de *Democracia Cristiana*, pero ya entonces el semanario tapatío había desaparecido. El círculo católico de Guadalajara se inauguró el 28 de mayo de 1901. Su director eclesiástico fue el padre Luis G. Romo, y contó con el apoyo del recién nombrado arzobispo de la ciudad, José de Jesús Ortiz. Entre sus integrantes estuvieron Manuel F. Chávez, Rafael de la Mora, Luis B. de la Mora, Alberto Zúñiga y Manuel Cordero. *La Democracia Cristiana*, 8 de junio de 1902, 31 de mayo y 27 de julio de 1903; Miguel Palomar y Vizcarra, 1902, p. 7.

[109] *El País*, 16 de diciembre de 1902. AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta de Francisco Traslosheros a Miguel Palomar y Vizcarra, Puebla, 27 de enero de 1907; Moisés González Navarro, 1973, p. 359.

[110] Antonio Correa [1918], pp. 129, 132 y 135; *La Democracia Cristiana*, 23 de marzo de 1903; *Asociación Guadalupana*, 1903, pp. 1 y *ss.*

[111] *Reglamento Sociedad Alcalde*, 1902, art. 5; *El País*, 27 de mayo de 1900.

Guadalajara en 1902, una Sociedad Mutualista de Dependientes.[112] En el vecino estado de Guanajuato surgió el Círculo Leonés Mutualista en la ciudad de León en 1901.[113] Y en Chamacuero, el párroco de la población inició a mediados de 1902 un círculo obrero bajo el lema de "Religión, Moralidad y Trabajo".[114] En Morelia fue el arzobispo Atenógenes Silva, recién trasladado de Colima, quien en 1901 apareció relacionado con las actividades de dos agrupaciones laborales católicas.[115] En Aguascalientes se estableció en 1900 la Sociedad Mutua de San Crispín Guadalupana, que funcionaba de consuno con la escuela de artes y oficios de la ciudad.[116] En la capital de la República las actividades de los trabajadores católicos estuvieron coordinadas por el Círculo Patriótico Religioso de Artesanos, fundado desde 1887.[117] En Zapotlán y Colima continuaban las fundaciones del padre Carrillo y del obispo Silva, respectivamente.[118]

A estas instituciones se añadieron las de los estados norteños de Zacatecas, Chihuahua y Tamaulipas. En este último, dos aparecían como las más atípicas hasta ese momento: las de Nuevo Laredo y Matamoros.[119] En Chihuahua fue la capital del estado donde se instauró la Sociedad de Artesanos Católicos.[120] En cambio, en Zacatecas fueron Mazapil y Concepción del Oro —pequeñas poblaciones mineras muy ligadas entre sí— los lugares donde se establecieron sendos círculos católicos de obreros.[121] Por último, en Tlacotalpan, Veracruz, también se estableció la Sociedad de Socorros Mutuos Caridad.[122]

Dos grupos se diferenciaban en la gestión y nacimiento de las nuevas corporaciones: los clérigos y los seglares. Aunque muy identificados

[112] *La Democracia Cristiana*, 21 de septiembre y 5 de octubre de 1902; *El Trabajo*, 15 de mayo de 1941.

[113] *El País*, 25 de septiembre y 9 de octubre de 1901, y 9 de junio de 1904.

[114] *El País*, 29 de mayo de 1902.

[115] *La voz de México*, 13 de enero de 1901; *El País*, 6 de febrero, 12 de septiembre y 20 de octubre de 1901; *El Tiempo*, 26 de agosto de 1903.

[116] *El País*, 18 de noviembre de 1900.

[117] *El País*, 12 de octubre de 1902. Véase *ut supra*, pp. 155 y *ss*.

[118] Véase *ut supra*, pp. 155 y *ss*.

[119] *El País*, 6 de febrero y 21 de marzo de 1900, 27 de abril y 31 de mayo de 1902; *La Voz de México*, 29 de abril de 1902.

[120] AMPV, caja 3, "Correspondencia 1907", carta de Jesús Hernández a Miguel Palomar y Vizcarra, Chihuahua, 25 de febrero de 1907; Antonio Correa (1918), pp. 170-173.

[121] *Reglamento Mazapil*, 1903, pp. 3 y *ss*. Jean-Pierre Bastian localizó en estas poblaciones el establecimiento de agrupaciones protestantes, hecho este que pudo haber influido en los católicos. Jean-Pierre Bastian, 1988, p. 204.

[122] *El País*, 20 de julio y 27 de diciembre de 1902.

entre sí, es interesante destacar, sobre todo entre los primeros, quiénes fueron los más interesados entre los prelados mexicanos en promover la agremiación católica. Esto tampoco quiere decir que las agrupaciones promovidas por los seglares hayan sido independientes de la acción clerical. Cuando eran los clérigos los promotores, casi siempre la iniciativa provenía de alguno que tuviera funciones de autoridad. Así, en cuatro ciudades fueron los obispos quienes promovieron las agrupaciones en sus respectivas sedes episcopales; a su vez, en otras tantas poblaciones fueron los párrocos locales quienes las instauraron. Eso mismo había sucedido años atrás, como hemos visto, en Zapotlán, Ecuandureo y Colima.

Por último, pareció ser el año de 1902 el más fecundo en cuanto se refiere al establecimiento de organizaciones laborales católicas. En efecto, más de la mitad de las que se fundaron en el cuatrienio que nos ocupa (1899-1902) se instauraron en ese solo año, repartiéndose las restantes en los otros tres. Esto se explica por la aparición de dos documentos de León XIII a los que ya hemos hecho referencia: *Graves de Communi* (1901), acerca de la democracia cristiana, y *Annum Ingresum* (1902), que, como ya dijimos, eran el testamento y la síntesis del pensamiento del papa. Ambos documentos eran, ciertamente, un aviso a la moderación de las corrientes radicales católicas —en particular la democrática—, pero al mismo tiempo fueron una nueva invitación para que los católicos se decidieran a intervenir en los problemas sociales de sus respectivos países. En México, donde las fuerzas sociopolíticas se encontraban en reacomodo, logró nacer la corriente social propiciando, como era natural, la organización de agrupaciones de diverso tipo, incluso las de trabajadores.

De este modo, los católicos cerraban el año de 1902 teniendo en su haber una nada despreciable red de agrupaciones que pretendían actuar de diversos modos sobre la sociedad porfiriana. Sin tener en cuenta algunas organizaciones católicas tradicionales —como escuelas comunes, hospitales, orfanatos o asociaciones piadosas—, podemos decir que había un grupo de asociaciones susceptibles de recibir y gestionar con más propiedad el pensamiento social que, bajo el impulso de clérigos y laicos, se fue abriendo paso en las filas de los militantes desde principios de siglo.

Cuatro tipos de organizaciones recibían con mayor fuerza el influjo social de estos nuevos católicos: escuelas de artes y oficios, congregaciones marianas, círculos católicos y asociaciones laborales. Por lo menos 40 agrupaciones de este tipo existían en 20 poblaciones de la República durante los primeros años del siglo (véanse cuadro 1 y mapa 1). Es necesario anotar de nuevo que las poblaciones que aparecían

CUADRO 1

Agrupaciones sociales entre 1899 y 1902

Ciudades	*Escuelas de artes y oficios*	*Congregaciones marianas*	*Círculos católicos*	*Asociaciones laborales*
Puebla	*	*	*	*
México	*	*	*	*
Guadalajara	*	* (2)	*	* (3)
Morelia	*	*		* (2)
Colima		*		*
Oaxaca	*	*		
Mérida	*	*	*	
Aguascalientes	*			*
Zamora	*			
Zapotlán	*			*
Saltillo		*		
Pachuca			*	
Mazapil-Concepción del Oro				* (2)
Matamoros				*
N. Laredo				*
León				*
Chamacuero				*
Chihuahua				*
Chilapa	*			
Totales	10	9	5	17

como puntales del eje de la restauración católica eran otra vez las mismas de los años anteriores: Puebla, México y Guadalajara. Sintomáticamente, en las tres ciudades existían —con las diferencias cualitativas y numéricas señaladas— los cuatro tipos de organizaciones. Otras poblaciones, aunque no tenían de todas, poseían —como Zapotlán, Morelia o Colima— prometedoras agrupaciones.

Todo esto nos lleva a concluir que, para principios de 1903, año que para los católicos marcó el despegue del catolicismo social mexicano, éste no hubiese podido emprender la marcha sin el sustento de esta red de asociaciones que, aunque desarticuladas entre sí, servirían de modelo, motivación y justificación a los militantes sociales de la

MAPA 1

Poblaciones con agrupaciones sociales católicas a principios del siglo



primera hora. A su vez, eran estos militantes un nuevo grupo de católicos que, igualmente desarticulados por las distancias, las orientaciones y aun la edad, habían optado por instaurar en México la corriente social que de tiempo atrás advertían en otros países y que periódicamente les era recordada en la prensa nacional y en los documentos pontificios.

Entre estos militantes había algunos clérigos —obispos y sacerdotes— formados en Roma en las nuevas corrientes sociales y teológicas, pero también un importante grupo de seglares, dentro del cual los periodistas y los jóvenes eran quienes tomaban la delantera. De este modo, a principios de ese año de 1903, el movimiento católico —a la par que otros de la sociedad— no nació de la nada. Existía ya en algunos estratos de la sociedad porfiriana un inicial intento de responder de diversos modos a la situación conflictiva que ya se experimentaba y que se preveía aún más compleja para el futuro.

V. EL CICLO DE LOS CONGRESOS (1903-1909)

En febrero de 1903, la celebración del Primer Congreso Católico Mexicano señaló una marcada diferencia en la formación, surgimiento y definición de las corrientes sociopolíticas de los católicos en México. Seis años después, el Cuarto Congreso Católico, efectuado en enero de 1909, cerró una etapa definida en el proceso social del catolicismo mexicano. Dos tipos de congresos se celebraron durante estos años: los calificados como "católicos" y los calificados como "agrícolas". Los primeros se realizaron en Puebla (1903), Morelia (1904), Guadalajara (1906) y Oaxaca (1909). Dos de ellos añadieron al epíteto "católico", otro más; el de Morelia se adjetivó también "mariano", y el de Guadalajara, "eucarístico". Paralelos a éstos se efectuaron los congresos agrícolas: dos en Tulancingo (1904 y 1905) y uno en Zamora (1906). Además, se llevó a cabo una Semana Social Agrícola, que agrupó en León en 1908 a los católicos disidentes de estos últimos.

Un total de ocho asambleas nacionales reunieron en seis años —algunos más, algunos menos— a diversos sectores del catolicismo mexicano: obispos, sacerdotes, religiosos, seglares, profesionistas, hacendados, periodistas, intelectuales y jóvenes. En ellas, saltaron a la palestra de la discusión y del enfrentamiento las cuatro corrientes que coexistían dentro del catolicismo no sólo mexicano, sino europeo y latinoamericano. En un principio confundidas, luego enfrentadas y al final diferenciadas, esas cuatro corrientes —liberal, tradicionalista, social y demócrata— fueron ocupando la vigencia real a medida que el proceso propio de estos conflictivos años mexicanos se lo fue permitiendo.

Es sintomático que después de 1909, año que marcó el despegue del catolicismo sociopolítico en México, no haya habido ninguna celebración con el nombre de "congreso". Hubo otras reuniones, evidentemente; pero ninguna adjudicó para sí el título de un quinto congreso católico —a pesar de que se había pensado celebrarlo en la ciudad de México en 1910— o de un cuarto congreso agrícola —a pesar de que también estaba proyectado para León en 1907.

Esto nos introduce de lleno en la situación problemática, en la extrema vulnerabilidad y en las agudas contradicciones que se generaron en estos congresos. Mientras que hacia fuera de la Iglesia para los católicos medios de esos años eran motivo de alarde y triunfalismo, y para los detractores fueron motivo de crítica, sorpresa e incluso sorna despiadada, para los militantes fueron ocasión de definición y diferenciación. Es más, se tiene la impresión de que fueron reuniones inútiles donde, como bien observó Cosío Villegas, la concurrencia se limitaba a pedir soluciones, sin esforzarse por llevarlas a la práctica.[1]

Por otra parte, Moisés González Navarro, integrando los congresos católicos en la extremada complejidad de la historia social del porfiriato, mostró también algunas de sus contradicciones. Citando a Andrés Molina Enríquez, al *Diario del Hogar* y a otras fuentes hemerográficas, González Navarro constató aciertos relativos en estas reuniones, pero también algunas incongruencias, como cuando mostró que en uno de esos congresos les preocupó más a los participantes la rebeldía del peón, el control de la fuerza de trabajo y saludar y banquetear, que los temas sociales.[2]

Esto último ha hecho opinar a Laurence John Rohlfes que la exposición de González Navarro pretendía ridiculizar a los congresos, no porque este autor optara por ello, sino por las fuentes que aportaba. Rohlfes es autor de dos estudios sobre los congresos católicos, en los cuales pretende establecer cuál fue la verdadera dimensión de estas asambleas.[3] Sostiene cuatro hipótesis: que el movimiento desatado por los congresos, aunque sustentaba un programa conservador, no fue obra de cínicos reaccionarios; que Porfirio Díaz no fue enemigo del programa católico; que el proyecto de los congresos no fue exitoso porque los católicos mexicanos —ricos y pobres— fallaron para sostenerlo, y finalmente, que el programa de los congresos no desafió la filosofía social dominante del porfiriato.[4]

A reserva de exponer más adelante nuestras hipótesis, debemos decir que Rohlfes adolece de la misma insuficiencia que dice haber encontrado en González Navarro: sus fuentes. Al carecer éstas de archivos, sólo detecta la problemática exterior establecida entre los hombres de la Iglesia y los de la sociedad secular. Esto lo lleva a suponer una unidad monolítica entre los primeros y a captar una gran con-

[1] Daniel Cosío Villegas, 1973, p. XXXII.
[2] Moisés González Navarro, 1973, pp. 269, 272 y *passim*.
[3] Laurence J. Rohlfes, s.f., 12 pp. 1977, 240 pp.
[4] Laurence J. Rohlfes, s.f., pp. 1-2.

gruencia y continuidad en la gestión y aportaciones de los congresos. Ahora bien, tanto Cosío Villegas, como González Navarro y el mismo Rohlfes han contribuido, sin duda, a esbozar una imagen problematizada de estas reuniones. En ellas encontraron una cierta inconsistencia interna y una cierta labilidad que hace que súbitamente los congresos se escapen de sus manos sin dar con la incoherencia que implicaron.

A ello contribuyen sin duda las divergentes opiniones que se han dado sobre estas reuniones, tanto en contra como a favor. Se habla a menudo de sus aspectos positivos, con mayor o menor grado de razón. Se dice que los congresos fueron certeros en el diagnóstico de los males sociales;[5] que gracias a ellos la Iglesia emprendió sin ruido, pacífica y legalmente, las reformas sociales;[6] que fueron el indicador de que los católicos estaban profundamente interesados en el mejoramiento social del pueblo, particularmente del integrado por las clases más bajas;[7] que fueron una ofensiva concertada por el episcopado mexicano contra las iniquidades del incipiente capitalismo mexicano;[8] que mostraron que la Iglesia se encontraba a la cabeza del movimiento social que, aunque tímido, existía y era precursor de las reformas sociales revolucionarias;[9] que sirvieron para que salieran a flote los grandes males que aquejaban a campesinos y jornaleros y que se buscaran remedios radicales para solucionarlos;[10] que la Iglesia antes de 1910 buscaba ya, por medio de los congresos, la manera de solucionar los problemas sociales y que tenía un programa de acción social progresivo, lleno de lealtad y generosidad con el pueblo y "no inspirado en bastardas pasiones";[11] y en suma, que como escribió entusiasmado un militante a principios de 1909:

> Real y positivamente tales asambleas han sido el campo de unión... por todo el territorio los congresos van reuniendo lo mejor y más granado de los católicos... Tampoco puede negarse que por toda la nación se va generalizándose [*sic*] el gusto por el estudio de las cuestiones sociales y surgiendo por doquier escuelas, publicaciones, sociedades obreras, ligas

[5] Moisés González Navarro, 1973, p. 272.

[6] José Bravo Ugarte, 1962, p. 406.

[7] Ciro Hernández, 1959, p. 1. Hernández, junto con Rohlfes, son quienes han intentado ofrecer una síntesis coherente y completa de los congresos católicos del porfiriato.

[8] AMPV, caja 1, carpeta P-I, "Nuestra política en México, sus móviles y sus consecuencias". *Mc.*, S. I, s.f. [post. 1943].

[9] Jean Meyer, 1973, p. 51.

[10] Fernando Iturribarría, 1967, p. 321.

[11] *Episcopado Nacional*, 1935, p. 2.

de todas clases, círculos, etc., etc., de modo que, aunque suponiendo que no se lleven a cabo todos los acuerdos tomados, se nota un unánime despertar por todas partes... Creo que *espantados* con *alborozo* quedaríamos si tuviéramos a la vista el catálogo de todas esas obras.[12]

Este triunfalismo de algunos católicos no fue compartido por todos los militantes pues, particularmente los más comprometidos, se daban cuenta de las contradicciones que se generaban dentro de los congresos. Francisco Traslosheros, autor del párrafo anterior, tuvo que enfrentar y responder, por ejemplo, una dura crítica que en 1908 Miguel Palomar y Vizcarra —sin duda un militante convencido de la primera y de la última hora— hizo de los congresos. Para Palomar y Vizcarra éstos eran campo de discordias entre los obispos y los católicos, además de que eran sumamente costosos y dispendiosos, con lo que negaba su carácter popular.[13] A tal grado fue consecuente Palomar con sus apreciaciones que, al año siguiente, no asistió al congreso católico de Oaxaca, a pesar de las insistentes misivas y razones que el arzobispo Eulogio Gillow le escribió.[14] Por su parte Eduardo J. Correa, agudo y objetivo, se refugió en razones providencialistas —muy veraces para él, ciertamente— al argumentar que

la obra de los congresos no fue perdida, que nunca puede serlo una buena, ni menos cuando reuniéndose todos los asistentes en nombre de Cristo debía Él asistirlos. De tales reuniones periódicas salieron muchas obras sociales, que algún provecho han debido producir aunque fuera el de mera divulgación de ciertas enseñanzas y el conocimiento de acciones que debieron emprenderse mediante la orientación de las conciencias y las voluntades.[15]

Ahora bien, el providencialismo de Correa no le impidió ser autocrítico. En su opinión los congresos no dieron todo el fruto que fue de desearse, tanto por falta de organización como "por esa tendencia de la raza a discutir mucho y hacer poco"; además, constató que la ausencia de muchos obispos no sólo impedía el acuerdo de opiniones

[12] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta de éste a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 5 de febrero de 1909. El subrayado es del original.

[13] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, Jalapa, 31 de mayo de 1908.

[14] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de Eulogio [Gillow] a Miguel Palomar y Vizcarra, Oaxaca, 9 de enero de 1909; AMPV, caja 3, carpeta "1908 y 1920", carta de Agustín Arroyo de Anda a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 16 de octubre de 1908.

[15] Eduardo J. Correa, 1915, p. 437.

en cuestiones sociales, sino que era manifestación de que veían los congresos "como algo inútil y hasta sospechoso"; esto último era una de las consecuencias de cierto alejamiento entre los obispos y los activistas del "laicado católico". Dos razones más aducía Correa: primera, la presencia de católicos liberales, que contribuyó a menudo a confundir las opciones tomadas en los congresos, y segunda, una cierta emulación entre los obispos en cuyas sedes se celebraban los congresos, ya que intentaron entrar en "mundana competencia" celebrando las asambleas con solemnidad cada vez mayor.[16]

Sin embargo, todo esto era poco para Correa en cuanto a su apreciación crítica de los congresos. Según él, lo que más revelaron estos últimos fue la ignorancia con que se manejaron ciertos asuntos sociales. De la acusación de supuesta ignorancia no se le escaparon a Correa ni el arzobispo Gillow, ni el mismo y distinguido Sánchez Santos, quienes en el congreso de Guadalajara la mostraron de modo flagrante. A reserva de regresar sobre el asunto, debemos decir que no se puede atribuir sólo a ignorancia la actitud tomada por los clérigos y seglares más conservadores. Pero debemos aclarar que las cosas tenían un doble fondo que no siempre aparecía. Ciertamente la ignorancia existía, y no sólo por desconocimiento o falta de lectura de los textos pontificios, sino por incomprensión del planteamiento de fondo, particularmente por incomprensión del tomismo renovado. Esto último era parte de un conflicto generacional que contribuía a diferenciar las diversas corrientes católicas y que ya se había dejado sentir en México.

En efecto, la educación teológica y sacerdotal recibida por el clero mexicano había sido modificada tanto por la renovación teológica como por la inauguración en Roma, desde los tiempos de Pío IX, del Colegio Piolatinoamericano. Este último fue confiado a la Sociedad de Jesús, y en él los jesuitas implantaron de lleno la teología tomista. Cuando algunos de los primeros mexicanos egresaron del seminario romano, llegaron a su país con ideas renovadas en cuanto a la teología y a la función social de la religión, pues en el Piolatinoamericano se les adiestraba expresamente para ello. El primer choque que estos clérigos tuvieron, como es de suponerse, fue con sus propios correligionarios nacionales; y más significativo fue este choque cuando a principios del siglo algunos piolatinos recibieron los capelos episcopales.

Estos neófitos obispos formaron una "corriente innovadora" —como la llamó Correa— en la Iglesia mexicana, que pronto fue enfrentada por los propios cabildos diocesanos y por otros integrantes

16 *Ibid.*, pp. 434-435.



Orozco y Jiménez, Gillow y Mora del Río. En el extremo los piolatinos, al centro el aristócrata. Archivo Elpidio Yáñez.

del episcopado.[17] Pero si Correa le llamaba corriente innovadora, los clérigos que de ellos se mofaban les llamaron "los pasados por agua". Con ello pretendían referirse al hecho de haber sido educados del otro lado del Atlántico, pero también ocultar la malicia de la frase hecha para indicar la tibieza y la superficialidad de su pretendida instrucción teológica renovada.

Los hombres en el sector directivo del episcopado —y también en el sector pasivo— fueron los primeros que sintieron, esta diferencia generacional. Muy divergentes fueron los jóvenes piolatinos José Mora del Río o Francisco Orozco y Jiménez, obispos desde 1893 y 1902, respectivamente, de Próspero María Alarcón, educado fuera de la renovación tomista; pero sobre todo muy diferentes fueron los dos primeros de Eulogio Gillow o de Ignacio Montes de Oca, también "pasados

[17] *Ibid.*, p. 433. El padre Antonio Correa, cuenta, por ejemplo, la forma en que el cabildo tapatío se oponía a las actividades sociales y reformistas del arzobispo. Antonio Correa [1918], p. 67.

por agua", pero para atracar en la aristocrática Academia de Nobles Eclesiásticos y no en el renovado y reformista Colegio Piolatinoamericano.

La supuesta o real ignorancia, y la diferencia generacional, no sólo fueron del sector episcopal o clerical de la Iglesia mexicana, sino también de los militantes laicos. A ello se añadió y se hizo pública la diversa postura de clase, las diferentes opciones políticas y los divergentes planteamientos teológicos. Por si esto fuera poco, el régimen porfiriano no fue indiferente, no podía serlo —de modo directo e indirecto—, al movimiento sociopolítico católico promovido por los congresos. Desde la celebración del primero, Porfirio Díaz fue muy claro en exponer sus temores y en indicar sus límites. En efecto, en octubre de 1902 el obispo de Puebla, Ramón Ibarra, escribió a Díaz informándole de la celebración de la asamblea, en la cual se reunirían personas de las diferentes diócesis "para tratar ciertos puntos de interés puramente religioso y social", muy del agrado de León XIII. Entre los puntos que el obispo Ibarra destacaba se encontraban la organización de la prensa católica y la promoción de círculos obreros "para evitar huelgas", todo ello con la idea de "consolidar la grande obra de la paz tan felizmente iniciada por usted". Ibarra prometía no decir nada a la prensa y no infringir en lo más mínimo las leyes vigentes.[18] Cuatro días después el presidente respondía al obispo:

> Doy a usted las gracias más cumplidas por la consideración que para mí entraña la consulta que se sirve hacerme... y le manifiesto que si se tratase dentro de la Iglesia y en los términos que me indica sobre los asuntos a que se refiere, sin dar a su conferencia una forma especial, creo que lograría su objeto; pero la convocatoria a los obreros y la invitación expresa que el círculo católico [de Puebla] expidiera para sus conferencias haría que cayese bajo el dominio de la prensa y no sabemos que comentarios haría ésta, ni qué criterio aplicaría al caso; pero no sería difícil que su propósito resultase contraproducente.[19]

Los dos límites puestos por Díaz —"convocatoria a los obreros" y "dominio de la prensa"— fueron punto de colisión y manzana de la discordia, no sólo de las políticas oficiales o de los periodistas liberales con los católicos, sino de estos últimos entre sí. Si esto en un principio no pareció tan claro, los años que siguieron al primer congreso

[18] APCCM, libro *Comisión Organizadora*, f. 77, carta de Ramón [Ibarra], obispo de Puebla, al Gral. Porfirio Díaz, Puebla, 21 de octubre de 1902.

[19] *Ibid.*, f. 2, carta de Porfirio Díaz al Ilmo. Sr. Ramón Ibarra, México, 25 de octubre de 1902.

poblano de 1903 así lo mostraron. En efecto, a esta intención manifestada por el presidente de mantener el movimiento católico "dentro de la Iglesia", respondió el hecho de que el congreso del año siguiente en Morelia tomara para sí el título de "mariano", y el de Guadalajara, celebrado dos años después, el de "eucarístico". Con ambos adjetivos se pretendía mediatizar y ocultar el verdadero fin de los congresos: la reforma social a través de la religión. Mientras para los católicos sociales y reformistas su ideal era la unión de religión y sociología fuera de las sacristías, para los liberales católicos —según las indicaciones de Díaz— el ideal debería ser religión y piedad, pero dentro de las iglesias.

Esto mismo lo prueba el hecho de que el cuarto congreso, efectuado en Oaxaca, no haya tenido ningún adjetivo sobreañadido; ya para entonces —1909— la perspectiva había cambiado y fue el mismo Díaz quien, por medio de Gillow, pensó que el movimiento católico, ahora fuera de la Iglesia, podría ayudarle en un momento en que ya se veía venir una grave crisis nacional.[20] Sin embargo, para ese momento los seis años de congresos —aparte había habido tres agrícolas y una semana social con el mismo epíteto— habían deslindado los campos entre los católicos liberales y los católicos sociales. Es más, estos últimos, enfrentados a la corriente liberal presidida por Gillow, se radicalizaron al comprobar que en Oaxaca habían asistido a una "comedia llamada congreso católico".[21] Además, en 1908, meses antes del congreso de Oaxaca, también se había dado en León el rompimiento entre los sociales y los liberales católicos que acostumbraban a celebrar los congresos agrícolas, a tal grado que se frustró la celebración del que debería haber sido el cuarto congreso agrícola en esa ciudad. Esto último agrupó a los sociales y celebraron ellos solos la reunión, ahora con el título de Primera Semana Social Agrícola.[22]

De este modo, los siete congresos celebrados por los católicos mexicanos entre 1903 y 1909 —y la semana social de 1908— hicieron que, como insinuó Miguel Palomar y Vizcarra, se deslindaran los campos y, como afirmó Eduardo J. Correa, se preparara el futuro. En 1909 aparecían diferenciales las dos corrientes católicas, la liberal y la social. De esta última ya despuntaba también la demócrata, lo que no

[20] ADEC-INAH, entrevista Alicia Olivera de Bonfil/Miguel Palomar y Vizcarra (PHO/4/4), México, 15 de agosto de 1960.

[21] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, León, 31 de enero de 1909.

[22] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de José [Mora del Río], obispo electo de León, a Miguel Palomar y Vizcarra, Tulancingo, 3 de octubre de 1907.

tardó en suceder en cuanto se desataron los problemas políticos y sociales a que dio lugar la caída del porfiriato y el ascenso del maderismo.

Por lo pronto debemos constatar la aparición de la corriente social en el Primer Congreso Poblano (1903). Ésta se pretendió detener y mediatizar por la política de conciliación y por el temor a brincar a la palestra pública. Pero tanto en el congreso de Morelia como en el de Guadalajara los sociales volvieron a tomar ventaja, pues ambos eventos, aunque "mariano" y "eucarístico", se dividieron en dos partes: los primeros días fueron dedicados a la "parte religiosa", y los siguientes a la "parte sociológica": Ciertamente que para los sociales ambas partes se hallaban íntimamente ligadas, pero no confundidas y menos restringidas a los espacios internos de la Iglesia.

El congreso de Guadalajara fue más radical que el de Morelia y estuvo a punto de lanzar de lleno a los católicos a las actividades sociopolíticas; pero la contención del congreso de Oaxaca los interrumpió —aunque ya por breve tiempo. Incluso la orientación tan proindigenista que tuvo este último pudo funcionar como recurso para atenuar la preocupación de los católicos sociales por la crisis social y política del momento. Más adelante volveremos sobre estos temas. Baste por ahora señalar que los años de los congresos, prácticamente los últimos del porfiriato, sirvieron a los católicos para formar una alternativa propia, autónoma y diferenciada tanto con respecto a los hombres del régimen como a sus propios correligionarios y a otras corrientes sociopolíticas disidentes; todas ellas nacidas al calor de la crisis de los últimos años del prolongado régimen.

PUEBLA 1903

Aunque el catolicismo sociopolítico tardó todavía algún tiempo en despegar y en contagiar a sectores más amplios de los creyentes mexicanos, para muchos de ellos el año de 1903 señaló el punto de arranque del reformismo católico.[23] La celebración de la Primera Conferencia Católica Nacional —como inicialmente la titularon— durante los últimos días de febrero de ese año en la ciudad de Puebla, fue en efecto el acontecimiento que marcó la entrada decisiva de los católicos en la corriente internacional conocida como catolicismo social. Según la crónica del congreso poblano, la idea de "lanzar el catolicismo social" había sido acariciada desde hacía 12 años por el entonces arzo-

[23] Manuel de la Peza, 1921, p. 451.

bispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, y por otros "escritores ortodoxos".[24]

La idea, sin embargo, no prosperó hasta que el obispo de Chilapa, Ramón Ibarra, y el círculo católico de Puebla pretendieron llevarla a cabo en 1900. La muerte del obispo poblano en este último año retrasó el proyecto por dos más, hasta que a principios de enero de 1902 quedó formalmente constituida la comisión preparatoria para la celebración de la conferencia. El prelado en funciones episcopales nombró al padre José Bustos, jesuita, como director de la comisión; como presidente, al licenciado Eduardo de Ovando, y como secretario, al licenciado Francisco Traslosheros, ambos seglares. La comisión se integró también por cinco vocales, uno de ellos sacerdote, el padre José María Yermo y Parres, y además cuatro abogados: José Antonio Pérez, José Mariano Pontón, Luis García Armora y Leonardo Tamariz. Seis meses después, el 8 de julio de 1902, tomaba posesión como nuevo obispo de la ciudad Ramón Ibarra, sancionando con ello los trabajos de la comisión —ya muy adelantados—, pues suya había sido la idea de celebrar el congreso en la que ahora era su sede episcopal.

Desde fines de 1901 el círculo católico poblano había activado la idea de la celebración del congreso. La ocasión fue el nombramiento que recibió para ser el delegado oficial nacional de las fiestas jubilares que, con motivo del vigesimo quinto aniversario pontifical de León XIII, se celebrarían en todo el mundo del 20 de febrero de 1902 a la misma fecha del año siguiente. El nombramiento lo recibía del "Comité International du solennel hommage á Jesu-Christ et son Vicaire", establecido en Bolonia y presidido por el conde G. de Acquaderni. Ahora bien, el comité boloñés invitaba al círculo a realizar varias actividades: nombrar comisiones diocesanas en el país, celebrar ceremonias piadosas, hacer una colecta especial y reunir entre las damas católicas alhajas de oro de todas clases para fabricar una tiara "con que todo el universo católico ha de obsequiar a su jefe supremo". Sin embargo, el secretario de la comisión poblana, Francisco Traslosheros, informaba a Acquaderni que si bien harían todo lo anterior, no limitarían a sólo eso sus actividades,

> sino que [el círculo católico de Puebla] ha pretendido [también] celebrar este feliz acontecimiento del jubileo de una manera que, inmortalizando [*sic*] procure al mismo tiempo una consolación muy especial al corazón del soberano pontífice, dándole impulso a la educación católica en la República, fomentando la organización de círculos católicos y de círculos

[24] *Primer Congreso*, 1903, p. 5.

de obreros, a ayudar a la buena prensa a hacer un esfuerzo, lo mismo que propaganda [a favor del catolicismo], etc., etc. Con este fin hemos concebido el proyecto de una reunión de los representantes de todas las diócesis de la República.[25]

Muy interesante resultó la motivación romana que encontraron los mexicanos para el proyectado congreso, más cuando salió a relucir toda la carga de ultramontanismo consciente e inconsciente, que era uno de los pilares fundamentales de la legitimidad teológica y jurídica del catolicismo sociopolítico. Esto salió a relucir desde la elección de la fecha para la celebración del evento. Aunque éste se inició el 20 de febrero de 1903, aniversario de la elección del cardenal Pecci al pontificado, las otras fechas propuestas y pospuestas fueron el día de Pentecostés y la fiesta de San Pedro y San Pablo —18 de mayo y 30 de junio de 1902—, ambas con una carga intransigente y ultramontana considerable. La primera por manifestar simbólicamente el derecho de expansión de la Iglesia, y la segunda por mostrar al primado de Pedro —primer obispo de Roma— sobre todas las demas ramas de la cristiandad.

Ahora bien, las pretensiones de los católicos mexicanos y de su congreso no estaban ciertamente sólo ceñidas y sólo motivadas por la invitación romana y por ese litúrgico ultramontanismo. Sin duda, estaban también circunscritas a lo que Daniel Cosío Villegas denominó el campanazo político de los años iniciales del siglo.[26] Antes de febrero de 1903, ya los liberales radicales habían celebrado su primer congreso (1901), y si no pudieron celebrar el segundo fue porque el régimen no estaba dispuesto a tolerar siquiera su prédica jacobina. Tal y como afirma el mismo Cosío Villegas, el presidente Díaz no quería revivir las viejas disputas entre conservadores y liberales, y sentía la necesidad de la tranquilidad, y aun del "silencio completo", como el clima más propicio para su dominio político y para su obra de progreso material.[27]

Lo que por la fuerza pidió a los liberales de San Luis Potosí, fue lo mismo que en el fondo pidió al obispo Ibarra de Puebla. Díaz quería acallar cualquier voz, así viniera de los clubes liberales o de los

[25] APCCM, libro *Comisión Organizadora*, f. 171, carta de Francisco Traslosheros al conde G. Acquaderni, Puebla, 15 de abril de 1902. La invitación de los italianos a los mexicanos se encuentra en el *Boletín de la comisión Organizadora* del 15 de marzo de 1902, f. 199. Véase también libro *Documentos Originales*, "Noticia histórica del Primer Congreso Católico Mexicano", f. 328.

[26] Daniel Cosío Villegas, 1985, p. 750.

[27] Daniel Cosío Villegas, 1985, p. 693.

congresos católicos. Resulta sintomático que el Manifiesto a la Nación del Club Liberal Ponciano Arriaga haya sido promulgado durante los días en que se celebraba el congreso católico de Puebla. El espacio dedicado al resurgimiento de los católicos indica la preocupación de los radicales por el momento de reacomodo de las fuerzas católicas. Las referencias que el manifiesto de los liberales potosinos hizo a los católicos fueron ásperas y variadas. Atacó por varios flancos; en general, agredió al clero y a los frailes; en particular, habló de los jesuitas y de la multiplicación de escuelas y conventos, sin olvidar, desde luego, ridiculizar las palabras de Montes de Oca en París.[28]

Pocos meses después del congreso angelopolitano, saldría a flote también la ya de todos conocida inquietud de científicos y porfiristas. La ocasión fue la celebración de la Convención Nacional Liberal, y el momento cumbre el vaporoso y sutil discurso de Francisco Bulnes en la tercera de sus sesiones. Casi para terminar, el ingeniero Bulnes hacía una referencia en la que incluía, según su modo de percibir la política nacional, a los católicos: "La nación ...debe buscar... si aún quedan liberales, y si los encuentra, ¡está salvada!" Y luego de "grandes aplausos" —consigna la crónica—, el orador continuó:

> Diré más; debe buscar también, si hay conservadores modernos. Tengo la certidumbre de que está por concluirse la formación de un mexicano nuevo que, liberal o conservador, detesta profundamente el militarismo, tiene pasión por la independencia, ansía el progreso, ambición de instituciones... si se quiere reorganizar al partido liberal es preciso que se reorganice el partido conservador. Si deseáis ver al partido liberal sano, robusto y fuerte, es indispensable citar, en nombre de la libertad, al terreno de la lucha orgánica, al partido conservador para que venga a combatir con nosotros.[29]

Independientemente de que los católicos —particularmente los demócratas— hayan intentado quitarse el estigma de conservadores, sí tomaron el desafío de los liberales. Y si en 1903 los católicos no tuvieron una opción política decidida, andando el tiempo la verían no sólo como oportuna, sino como necesaria e imprescindible. En 1906 José Elguero escribía:

> Nosotros los católicos hemos dicho hasta ahora que la política debe ser terreno que no debemos pisar, y esto porque nuestros padres quedaron tan mal parados en la última guerra político-religiosa que perdieron los

[28] Camilo Arriaga *et al.*, 1985, pp. 302 y *passim*.
[29] *El Imparcial*, 22 de junio de 1903.

bríos. Y la palabra política [fue] sinónimo de desgracia, pérdida de los bienes, etc. Yo creo que la generación de los que ahora despuntamos de las viejas raíces debe tener más aliento y entrar francamente a la política del país. Porque la República es nuestra, porque la patria no es sólo de los liberales, porque no debemos consentir la situación presente, situación tan falsa para los católicos como para los que viven al pie del Vesubio.[30]

Si bajo los efectos del "campanazo político" los porfiristas pedían renovación y los radicales regeneración, los católicos invocaban la restauración. Lo dijo Trinidad Sánchez Santos en el discurso inaugural del primer congreso católico:

> Hoy el combate a la Iglesia de Cristo es eminentemente práctico, eminentemente social... En estas circunstancias de suprema tribulación surgen los *congresos católicos*, especie de concilios civiles, o eclécticos, que vienen no a dirimir controversias escriturarias, ni a definir verdades teológicas, sino a empuñar el arma blanca, en el gran combate social: el gran combate de la *democracia cristiana* con el socialismo masónico; del círculo de obreros con a taberna y el pillaje; de la caja de ahorros con la miseria y la prostitución; del matrimonio con la mancebía; del arte con la pornografía... el gran combate en que el ejército tiene por alas derecha e izquierda, la escuela y la prensa y por centro la autoridad sublime de Roma y la acción prestigiosa y directiva sabia del episcopado.[31]

Irónicamente, el episcopado fue el que le destruyó su retórica construcción a Sánchez Santos, pues los congresos en lugar de fomentar el supuesto catolicismo monolítico y la unidad episcopal, contribuyeron a diversificarlos. Nadie captó mejor la situación del episcopado ante el reformismo católico, que el sagaz y agudo Eduardo J. Correa. Distribuyó a los obispos mexicanos en cinco grupos: el de los que estaban dispuestos a aplicar el programa social; el de los "rebeldes" a ese programa, ya que pensaban —como Próspero María Alarcón— que nada debía hacerse para no desagradar a Díaz; el de los "místicos" que, viviendo una vida contemplativa, no estaban dispuestos a "bajar los ojos a la tierra"; el grupo de los que vivían en la inercia total, y quien —como Montes de Oca— "se ocupara casi en viajes al viejo mundo y en saborear las vanidades de sus triunfos académicos".[32]

[30] AMPV, caja 3, carpeta "1906 y 1907", carta de José Elguero a Miguel Palomar y Vizcarra, Morelia, 31 de agosto de 1906.

[31] Trinidad Sánchez Santos, "El Apostolado seglar", 1962a, pp. 438-439.

[32] Eduardo J. Correa, 1915, p. 437. Para Jorge Adame bien pudo ser el obispo

Para Correa, una de las causas fundamentales del fracaso del programa social católico en el porfiriato fue la falta de unidad episcopal, que el mismo Correa atribuyó a "defectos de educación". Con ello pretendía afirmar —entre otras cosas— la actitud de algunos clérigos y obispos ante las reformas de la Iglesia. En particular, la referente a la actualizada y renovada concepción eclesiológica puesta en marcha por la renovación de la teología. Uno de estos aspectos nuevos fue invocado también por Sánchez Santos en el discurso inaugural del congreso poblano. Se trataba de lo que el orador llamó "laicismo ortodoxo". Este laicismo era invocado por el periodista como una corriente legítima en la Iglesia por tres motivos: primero, porque tenía legitimidad histórica, puesto que desde los orígenes del cristianismo y a través de todos los siglos la presencia de los laicos era necesaria en la Iglesia; segundo, porque la defensa de ella que estos últimos habían emprendido les asignaba también legitimidad, y tercero, porque el tiempo presente los reclamaba más que nunca. En efecto, en México, "un país en que casi toda la obra social está por hacer", no podría llevarse a cabo sin el concurso decidido y definitivo de los seglares.[33]

Ahora bien, la idea de Sánchez Santos tocaba puntos muy vulnerables de la teología católica vigente a principios de siglo. El periodista mexicano se ponía a la altura de la renovación teológica, y no sólo de la tomista que hemos destacado, sino también de la derivada del llamado movimiento de Oxford. Éste fue promovido por Henry Newman, sacerdote convertido del anglicanismo al catolicismo. Los seguidores de Newman proponían, entre otras cosas, la revitalización de los seglares en la Iglesia y su necesaria participación en las funciones de ésta, no sólo como espectadores sino como actores decididos.[34]

Estas ideas, aparentemente ortodoxas, tenían implicaciones que no todos los clérigos compartían, pues de ellas derivaban ciertas consecuencias: reducción de la autoridad clerical e, incluso, una cierta democratización —sobre todo en algunos lugares— de la Iglesia; además, la defensa de los intereses eclesiales por los seglares reunidos en agrupaciones sociales y políticas. Estas agrupaciones servían de intermediarias entre el Estado y la Iglesia y eran los instrumentos de la idea católica del poder indirecto. Esto reducía la capacidad de gestión cle-

Montes de Oca uno de los promotores de estos congresos en México. Sin embargo, aunque sí consta su asistencia a alguno de ellos, el hecho de que el obispo potosino haya asistido a algún congreso europeo no justifica que los haya organizado en México. Jorge Adame, 1981, p. 189.

[33] Trinidad Sánchez Santos, "El apostolado seglar", 1962a, p. 440.

[34] Jean Guitton, 1964, pp. 31 y *ss*.

rical frente a los gobiernos constituidos, reducción que acrecentó los problemas entre clérigos —particularmente obispos— y laicos, en el momento en que estos últimos pasaban por alto las gestiones pragmáticas de aquéllos y les reclamaban la debida atención a los renovados principios teológicos y sociales de la Iglesia.

Además, la inquietud católica por elaborar un proyecto sociopolítico desembocaba de lleno en los laicos, pues era a través de ellos —sobre todo en países como México— que podía desenvolverse. Si la Iglesia decidía salir de las sacristías y optaba por incluir en su programa reivindicaciones de carácter social, laboral y jurídico, necesitaba, como lo dijo Sánchez Santos en Puebla, hacer "la conjunción del apostolado sacerdotal y del apostolado laico en una asamblea excogitadora de recursos eficaces para la solución del problema social-religioso".[35]

Esta "conjunción" explica la composición interna del congreso angelopolitano. Tal como se puede apreciar en el cuadro 2, de los 40 asistentes al congreso, 24 eran seglares y 16 eran clérigos. A su vez, de los clérigos tres eran obispos, cinco eran canónigos del cabildo de Puebla, y ocho, sacerdotes de diversos lugares de la República.[36] De estos últimos sólo dos pertenecían a un instituto religioso, los padres Gonzalo Carrasco y José Bustos, ambos jesuitas radicados en Zamora y Puebla, respectivamente. El 60% de los participantes en la reunión eran laicos procedentes de diversos lugares de México. Es de notarse la cantidad de abogados que conformaron el grueso católico seglar de este primer congreso. En efecto, de los 24 laicos, 13 tenían esta profesión.[37]

Por otra parte, no todas las diócesis enviaron delegados, y otras pidieron ser representadas por clérigos o seglares poblanos como las de Monterrey, Aguascalientes, Chilapa y Tamaulipas. Algunas diócesis como las de Chiapas, Yucatán, Durango, San Luis Potosí, Querétaro, Zacatecas, Sinaloa, Tabasco, Campeche y Tulancingo, no estuvieron presentes. Las razones para no asistir pudieron ser diversas: desde la apatía, el temor o la novedad, hasta el modo de reaccionar

[35] Trinidad Sánchez Santos, "El apostolado seglar", 1962a, p. 428.

[36] Otros tres obispos se nombran como asistentes al congreso, pero como su presencia fue efímera no están consignados ni en la *Memoria* ni en el Archivo del Congreso. Estos prelados fueron Próspero María Alarcón (México), Francisco Plancarte (Cuernavaca) y Leopoldo Ruiz (León).

[37] Para Ciro Hernández la reunión no estuvo integrada por una considerable mayoría de laicos, pero el Archivo consigna lo contrario. Véase APCCM, libro *Documentos originales*, "Lista de Asistentes", ff. 315-316. Véase Ciro Hernández, 1959, p. 37.

CUADRO 2

Asistentes al Congreso Católico de Puebla

Representación/ delegación/comisión	*Clérigos*	*Laicos*
Obispos	Eulogio Gillow (Oax.) Ramón Ibarra (Pue.) Atenógenes Silva (Mich.)	
A. México	Pbro. Ramón Berdejo	Lic. Luis Fernández de Lara Lic. Manuel F. de la Hoz
A. Guadalajara	Cngo. Florencio M. Álvarez	Lic. Miguel Palomar y Vizcarra
A. Michoacán	Pbro. Joaquín Sáenz Pbro. José M. Soto	
D. Linares-Monterrey	Cngo. José V. Covarrubías Cngo. Carlos Rodríguez Acevedo	
D. Aguascalientes	Cngo. Vito. M. de la Barreda Cngo. Florencio M. Álvarez	
D. Chilapa	Cngo. Florencio M. Álvarez	
D. León	Pbro. Eugenio Oláez Cngo. José Ma. Velázquez	Sr. José Isabel López
D. Colima	Pbro. Jesús Carrillo Pbro. Jesús Ursúa	
Cuernavaca		Lic. Francisco Traslosheros
D. Sonora		Lic. Luis García Armora Lic. Juan N. Quintana
D. Tamaulipas		Lic. Joaquín Valdez Caraveo Lic. Leonardo Tamariz
D. Zamora	P. Gonzalo Carrasco, S.J.	
D. Saltillo		Sr. Francisco Lozano
D. Veracruz	Pbro. Manuel Loaiza	Sr. Luis G. (Suárez) Peredo
Comisión Organizadora	P. José Bustos, S.J.	Lic. Eduardo de ovando Lic. Francisco García Cano Lic. José Mariano Pontón Lic. Antonio Pérez Marín Sr. Miguel Jiménez Labora
Círculo Católico de Oaxaca		Lic. Francisco Traslosheros Sr. Juan Illescas Marrón
Círculo Católico de Guadalajara		Ing. Rafael de la Mora
El País		Sr. Trinidad Sánchez Santos Sr. Andrés Ortega
El Tiempo		Lic. Alejandro Villaseñor Villaseñor
La Tribuna		Sr. F.V.J. de Elizalde
Conferencias vicentinas		Sr. J.M. de Ovando

A. Arquidiócesis.
D. Diócesis.

de los respectivos prelados diocesanos, y de ellas dio cuenta Eduardo J. Correa.

Sólo de una de las diócesis —la de Tulancingo— hemos documentado su extremado afán por corresponder a las invitaciones de sus colegas poblanos, tanto para asistir al congreso como para organizar un comité que localmente festejara el acontecimiento. Sin embargo, en los días de la reunión ningún hidalguense apareció en Puebla, a pesar de que tanto en Tulancingo, cabecera del obispado, como en Pachuca, capital del estado, los católicos habían promovido con gran empeño el congreso. En Pachuca el Círculo Católico Democrático prometió enviar a un delegado,[38] y lo propio hizo el comité diocesano formado para tal efecto en Tulancingo.[39] Por otra parte, es necesario constatar que el obispo de ambas ciudades era José Mora del Río y que debió ser uno de los más interesados en las gestiones de un evento de tal naturaleza. Al menos esto se detecta en la organización de la comisión local y en la labor posterior que él y sus diocesanos ejercieron en estas actividades. Es probable que la inminencia del congreso agrícola proyectado para el año siguiente les haya impedido asistir al católico de Puebla. Pero es probable también que el sexto sentido del obispo Mora del Río le haya indicado que en Puebla las cosas no andaban del todo bien.

En efecto, el comité poblano había prometido con la celebración del congreso poner "el cimiento de la obra de reconstrucción católico-social" de la República.[40] O como lo estipulaban en los primeros estatutos que se redactaron:

> La conferencia [católica nacional] tiene por objeto el estudio de algunas cuestiones religioso-sociales de mayor interés actual, la elección de medios prácticos para darles solución adecuada, y la adopción de medidas más convenientes para ponerlas en planta.[41]

Los católicos sabían que el Congreso de Puebla estaría orientado a ello y que sería una novedosa reunión al estilo de las europeas y hasta más práctica que aquéllas. Y si Sánchez Santos había expresado esto último, Miguel Palomar y Vizcarra, entusiasmado, afirmaba que, a

[38] APCCM, libro *Comisión Organizadora*, carta de Carlos Taboada al secretario del Círculo Católico de Puebla, Pachuca, 9 de abril de 1902, f. 131.

[39] *Ibid.*, carta de Gabriel Ormaechea a la comisión organizadora del congreso [de Puebla], Tulancingo, 23 de marzo de 1902, f. 129.

[40] *Ibid.*, "Boletín de la Comisión Nacional", 1, 15 de marzo de 1902, f. 199.

[41] APCCM, libro *Documentos Originales*, "Reglamento de la Primera Conferencia Nacional Católica Mexicana", Puebla, 1903, art. 1.

imitación de los católicos alemanes, él iría a Puebla para ayudar a investigar, en la medida de sus fuerzas, "los medios más propios para sacar a los católicos mexicanos de esa modorra" que los consumía y los condenaba.[42] Empero, estas palabras, que pocos días antes de la inauguración del congreso escribía Palomar a Francisco Traslosheros, eran la señal del triunfo de una polémica interna entre el obispo Ramón Ibarra y el comité encargado de la celebración de aquél. En efecto, en vista del recelo con que el presidente Porfirio Díaz había visto la celebración de la reunión tanto por la convocatoria formal a los obreros como por la inevitable información de la prensa, el obispo Ibarra trató de desviar furtivamente los temas del congreso. En carta a Traslosheros le decía:

> Después de pensar mucho sobre la conferencia que tuvimos anoche me parece que sin necesidad de ver al señor presidente [Díaz] puede realizarse la conferencia proyectada con toda libertad, con mayor solemnidad y con esperanza de mejores frutos sociales, si en vez de los cuestionarios que han propuesto se sustituyen otros sobre la S. Eucaristía. Este asunto cuadra muy bien con las fiestas jubilares y sobre todo con la última encíclica de S. Santidad. Hay temas muy bonitos y se puede tocar lo relativo al culto del Smo. Sacramento, restableciendo la comunión frecuente entre las familias y obreros, primera comunión de niños, velaciones expiatorias, etcétera.[43]

Mejor que nadie, el obispo Ibarra sabía que sus palabras sonaban huecas y falsas a aquellos militantes decididos ya por los asuntos sociales. Y que por "muy bonitos" que fueran los temas eucarísticos, por bien que cuadraran en la ocasión y por fecundos que fueran en "frutos sociales", no tocarían los puntos importantes proyectados en los cuestionarios del congreso. Como el obispo Ibarra optó por dejar la decisión a los miembros del comité y éstos decidieron que el congreso se llevara a cabo tal y como se había proyectado, la medida de control de Díaz no pareció tener efecto inmediato.[44]

Empero, esto explica, como ya lo anotamos, que los siguientes congresos tomaran el epíteto de mariano, el segundo, y de eucarístico, el tercero, intentando con ello acatar los deseos presidenciales, pero

[42] APCCM, libro *Comisión Organizadora*, carta de Miguel Palomar y Vizcarra a Francisco Translosheros, Guadalajara, 21 de enero de 1903, f. 95.

[43] APCCM, libro *Comisión Organizadora*, carta de Ramón [Ibarra], obispo de Puebla, a Francisco Traslosheros, Puebla, 19 de octubre de 1902, f. 76.

[44] APCCM, libro *Comisión Organizadora*, carta de Ramón [Ibarra] obispo de Puebla, a Francisco Traslosheros, s. l, 28 de octubre de 1902, f. 110.

también confundiendo a los militantes. Esto explica también que la prensa católica haya pretendido en un principio hablar de que en Puebla se celebraba solamente un jubileo en honor de León XIII y no un congreso católico. Luego volveremos sobre el tema con mayores datos. Por lo pronto, baste constatar que el obispo Ibarra se encontró entre dos fuegos: el de los militantes sociales decididos por el proyecto católico reformador, y el del temor de que tal proyecto provocara, como de hecho provocó, la inquietud del presidente. Ya ante lo inevitable, el día de la inauguración del congreso, se enviaba desde Puebla un telegrama a Díaz donde relucía de nuevo la indeterminación, y donde no se llamaba a las cosas por su nombre:

> La conferencia católica nacional mexicana, convocada con el fin de promover trabajos en pro del mejoramiento de las costumbres sociales, participa a usted que ha quedado instalada hoy, y le protesta su respetuosa adhesión felicitándolo por esta nueva prueba de la paz que ha sabido dar a su patria.[45]

Decir eufemísticamente que se trataba de mejorar las costumbres sociales era tocar el punto neurálgico que, como lo había dicho *El País* el primer día de ese año de 1903, constituía la carencia fundamental del régimen y su más desastroso fracaso.[46] No podían los sociales conformarse con piadosos temas eucarísticos cuando habían preparado ocho comisiones de estudio y habían redactado ya los cuestionarios para inquirir la opinión de los católicos sobre otros tantos proyectos. Éstos eran los siguientes: círculos católicos, círculos de obreros, beneficencia, alcoholismo, prensa católica, teatro, instrucción pública y estudio sobre la forma jurídica de las agrupaciones católicas.[47] Por si no fuera suficiente, un noveno tema de estudio fue propuesto en la cuarta sesión por uno de los delegados michoacanos: el del problema indígena.[48]

Aprobado este último como tema del congreso, nueve comisiones dictaminaron sobre la integración de un incipiente proyecto católico

[45] APCCM, libro *Documentos Originales*, telegrama del Congreso Católico al Gral. Porfirio Díaz, Puebla, 20 de febrero de 1903, f. 48. Otro comunicado, aunque más formal y menos explícito sobre los temas del congreso, fue enviado a Mucio Martínez, gobernador de Puebla. *Idem.*, f. 162.

[46] *El País*, 1o. de enero de 1903. Véase capítulo IV, nota 17.

[47] APCCM, libro *Documentos Originales*, "Acta de la sesión preparatoria", Puebla, 20 de febrero de 1903, f. 47.

[48] APCCM, libro *Documentos Originales* [proposición del Pbro. José María Soto para formar la comisión del problema indígena], Puebla, 24 de febrero de 1903, f. 161.

de reforma social para México. Con gran optimismo, cada una de las comisiones dictaminó sobre los ingredientes respectivos necesarios para emprender en el país la realización de los objetivos del congreso. La comisión de *círculos católicos* propuso la multiplicación de éstos tomando de modelo los ya existentes de Guadalajara, Pachuca, Puebla y Oaxaca.[49]

La de *beneficencia* habló de la instalación de conferencias de San Vicente de Paúl, en parroquias, pueblos, ranchos y haciendas; de la multiplicación de dispensarios y hospitales; de la asistencia cristiana a las cárceles, a los trabajadores y a los más necesitados; entre estos últimos consideraba de urgente atención a los soldados de cualquier corporación: artillería, rurales, marina y a los de algunos estados.[50]

La comisión de *alcoholismo* dictaminó sobre la lucha franca que habían de emprender contra este problema, siguiendo el ejemplo de Trinidad Sánchez Santos, el "campeón católico contra el alcoholismo". Dispuso que se editaran folletos sobre el particular; que se instruyera a menores en las escuelas y a adultos en diferentes centros de reunión acerca de los peligros físicos, económicos y morales del alcoholismo; que se estableciera "La Abstinencia Completa", agrupación católica que en Estados Unidos había dado "tantos frutos"; que los católicos tomaran empeño en que los legisladores locales siguieran el ejemplo de la legislación del estado de Tlaxcala que castigaba la embriaguez.[51]

El grupo que estudió cómo dar *forma jurídica* a los establecimientos de instrucción, beneficencia y "de defensa general de los intereses católicos", habló de asegurar la estabilidad civil de las instituciones, de la seguridad de los fondos pecuniarios para que no hubiera riesgo de que se "perdiera hasta el pan de los desvalidos", y de que se protegiera el proyecto católico con las leyes nacionales.[52]

El comité de *círculos de obreros* se explayó a sus anchas y se sintió en el congreso como pez en el agua. Habló de todo: de León XIII, de los gremios católicos, de las realizaciones ya logradas en México o en el extranjero, de las mutualistas, de las bibliotecas y escuelas para trabajadores y de las cajas de ahorro —especialmente de las Raiffeisen, que nacieron para México con este congreso por obra de su promotor el licenciado Miguel Palomar y Vizcarra.[53]

49 Luis García Armora, 1904, p. 5.

50 APCCM, libro *Documentos Oficiales*, "Proposiciones de la comisión de beneficiencia", Puebla, 22 de febrero de 1903, ff. 81-88.

51 Luis García Armora, 1904, pp. 8-9.

52 *Ibid.*, pp. 9-11.

53 APCCM, libro *Documentos Originales*, "Proyecto de conclusiones de la comi-

Con no menor amplitud la comisión de *prensa católica* se consideró a sí misma el eje, la coordinadora y la promotora de cualquier proyecto de renovación social. Se sabía la predicadora moderna del evangelio y la vanguardia en la defensa de la Iglesia en el terreno público de la polémica y la apología —"si San Pablo viviera hoy, sería periodista" se oyó decir en el congreso.[54] Un diferente y especial tratamiento se le dio a la prensa durante la reunión, y fue el único tema que obtuvo unos estatutos provisionales de organización concreta. Éstos fueron firmados —para mostrar mayor relevancia— por los tres prelados asistentes de planta a la conferencia: Gillow, Ibarra y Silva.[55]

Desde tiempos de la Sociedad Católica, la organización de la prensa católica fue una de las estrategias utilizadas por los militantes, y la importancia creciente que los rotativos fueron teniendo durante el profiriato también influyó en los católicos. Por otra parte, la promulgación de la constitución apostólica *Officiorum ac Munerum* de León XIII (1897), fue la síntesis de todo lo que las corrientes sociopolíticas católicas pensaban de la prensa y de la literatura confesional. Además, la presencia del periodismo secular aguijoneaba de tal modo a los católicos que hemos visto aparecer a *El País* al lado y con semejantes tácticas que *El Imparcial*.[56] Se sabía y se compartía entre los militantes la consigna de que para iniciar la tarea de "organización de las fuerzas católicas de la nación" era imprescindible el común acuerdo de los periodistas cristianos. La idea que una cura rural expuso de tiempo atrás a Sáncez Santos era sancionada con creces por el primer congreso católico.[57]

El congreso estipulaba el nombramiento de una junta central en la capital de la República que al mismo tiempo tuviera corresponsales diocesanos. Éstos distribuirían un periódico católico y una revista "quincenal, científica y apologética". Además, enviarían las noticias regionales a la capital y ellos mismos se desplazarían periódicamente para reunirse, acordar y promover la obra, todo con la idea de lograr la unidad que deberían tener "los que trabajaban por tan santa causa". Se prescribía que el periódico católico debía tener el costo mínimo de un centavo y que los gastos de traslado a otros lugares del país

---

sión dictaminadora sobre el cuestionario de círculos católicos de obreros", Puebla, 25 de febrero de 1903, ff. 176 y *ss*.

[54] *Crónica del Primer Congreso*, 1903, p. 210.

[55] APCCM, libro *Documentos Originales*, "Organización de la prensa católica", Puebla, 28 de febrero de 1903, f. 264.

[56] Véase *ut supra*, cap. VI.

[57] APCCM, libro *Comisión Organizadora*, carta de Ignacio G. Elizondo a Trinidad Sánchez Santos, San Juan de los Lagos, 29 de noviembre de 1901.

serían absorbidos por la junta central para que en cualquier parte tuviese el mismo precio. Esto último hacía pensar que se trataba de *El País*, y más cuando el artículo sexto de esos estatutos provisionales decía que "las empresas particulares como *La Voz de México, El Tiempo, La Tribuna*, etc., serán recomendadas por los prelados", pero no recibirían auxilios pecunarios de la junta.[58]

De hecho, al no ser nombrado *El País* como una empresa particular, se le sancionó como el instrumento oficial del catolicismo social naciente. De algún modo llenaba las expectativas: era nacional, social, ortodoxo, actualizado, apologético, intransigente y valía un centavo. No podemos negar que la fuerza intelectual y la capacidad extraordinaria de su director, Trinidad Sánchez Santos, le hayan abierto un respetable y respetado espacio en la prensa nacional, por más que haya contendido hasta con sus propios correligionarios. Este iluste promotor del catolicismo social que, ciertamente, nunca fue un demócrata cristiano, contribuyó como pocos a la expansión de los principios sociales del cristianismo.[59]

Tres comisiones más dictaminarían sobre sus respectivos temas. La de *problema indígena* propuso que las ceremonias religiosas —matrimonios, bautizos o entierros— fueran pagadas por los dueños de

[58] APCCM, libro *Documentos Originales*, "Organización de la prensa católica", Puebla, 28 de febrero de 1903, arts. 1, 3 y 6.

[59] La personalidad de Sánchez Santos es muy contrastante y no deja de plantear muchos interrogantes sobre su función en el movimiento sociopolítico católico del porfiriato y del maderismo. Hay quien afirma que el periodista poblano "es la figura prominente de este movimiento... [el] representante más destacado del pensamiento social cristiano en México" (Víctor Alba), y que fue uno de los dirigentes del movimiento obrero católico nacional (Alfonso López Aparicio). Empero, estas afirmaciones contrastan con los hechos y con la opinión de Eduardo J. Correa, contemporáneo y periodista también. Fundador y Director de *La Nación*, órgano oficial del Partido Católico Nacional: Correa escribe: "El Partido Católico ha tenido que sufrir las consecuencias de la conducta de algunos individuos como Sánchez Santos [que] nunca fue miembro de la agrupación, sino su enemigo, como francamente lo expresó en su diario *El País*." Estas apreciaciones contradictorias las explica el hecho de que Sánchez Santos no rebasó la etapa tradicionalista y social del catolicismo sociopolítico y no accedió a la democrática. Por otra parte, su fuerte personalidad le impidió la alianza con otros correligionarios, y en esto reside también su conducta contradictoria. Además, es de suponer que haya querido conservar, como periodista, cierta libertad hacia el compromiso partidiario —tan caro e imprescindible para los demócratas cristianos— y hacia la aceptación del republicanismo y la lucha parlamentaria con los liberales. Hipótesis y realidades que rebasan el campo de este estudio. Para confrontar opiniones véanse Víctor Alba, 1960, pp. 112-113; Alfonso López Aparicio, 1958, p. 140; Eduardo J. Correa, 1915, p. 448; Luis Islas García, 1945, pp. 11 y *ss.*; Alfonso Alcalá *et al.*, 1984, p. 318; María Teresa Bermúdez, 1985, pp. 9-24.

las fincas donde los indígenas prestaron sus servicios; que se aboliera la "faena" dominical; que se implantaran escuelas y una prensa apropiada; que se instruyera y se buscara erradicar el alcoholismo; que hubiese atención médica para los indígenas y botiquines en los lugares de trabajo; que se abasteciera a los trabajadores de artículos de primera necesidad y de semillas "a bajo precio y sin perjuicio del propietario"; que estos últimos concedieran un seguro de ancianidad, incapacidad, accidente, enfermedad, viudez o defunción a sus operarios por sí mismos o por instauración de mutualidades; que se aseguraran también los auxilios espirituales, especialmente en caso de muerte, y, finalmente, que se encargara a

> los abogados defensores de los intereses de la Iglesia, la protección de los bienes de los indígenas y reparto entre ellos de los bienes de común repartimiento, en una forma prudente y adecuada, evitando hasta donde sea posible toda contienda judicial.[60]

La que más alargó sus discusiones fue la comisión de *teatro malo y obras de arte*. El moralismo de que hizo gala la comisión, y lo negativo de sus apreciaciones, fue objetado de inmediato. En efecto, los congresistas que pensaban en la posibilidad de un "teatro católico" tuvieron que enfrentarse con sus colegas más timoratos que partían del supuesto de la maldad intrínseca del teatro. Estos últimos parecen haber dominado en la sesión, pues se dictaminó que:

> Por los peligros que ofrece para la moral, no conviene construir teatros ni aprovechar los existentes aun para representación de piezas que sean buenas por razón de su materia, y por lo mismo no es prudente que la acción católica se emplee en la formación de compañías teatrales... supuesta la necesidad innegable de satisfacciones legítimas y recreos oportunos, en vez del teatro popular debe procurarse a las clases obreras diversiones honestas, adecuadas y atractivas...

Sin embargo, este maniqueísmo y la consiguiente concepción del esparcimiento como mal necesario no fue compartido por todos los asistentes, pues particularmente los católicos sociales estaban empeñados en combatir con las mismas armas que el enemigo. Esto lo dejó sentir el dictamen, que al mismo tiempo que expresaba las ideas anteriores, proponía varias actividades, entre otras la creación de "obras dramáticas buenas", la apertura de concursos, la institución de premios y la formación de centros literarios.[61]

[60] Luis García Armora, 1904, pp. 13-15.
[61] *Ibid.*, pp. 11-12.

Si la comisión de arte y teatro se alargaba tanto en sus discusiones, la de *instrucción pública*, por su parte, presentaba el dictamen más voluminoso de todos. Éste comprendía todos los tipos y niveles de escuelas: elementales, superiores, profesionales, rurales, urbanas, agrícolas, técnicas, industriales y de artes y oficios. La idea de fondo era simpre la misma: la intervención de la Iglesia en todos los terrenos educativos para que contribuyera a "la grandiosa obra de regeneración social" que estaba por inaugurarse.[62]

Ahora bien, cuatro fueron las constantes que aparecieron a todo lo largo de las discusiones del congreso, y cuatro también los criterios a los que se atuvieron los congresistas, criterios que se expresaron en el artículo primero de los estatutos de lo que desde entonces se llamó la "Obra de los Congresos Católicos Mexicanos": defensa de los intereses sociales y religiosos, acatamiento de las directrices episcopales, respeto a las leyes civiles y promoción del apostolado laico.[63] Las constantes en las discusiones del congreso fueron las siguientes: promoción de la prensa, organización de los trabajadores, difusión de la educación cristiana y búsqueda de un sistema racional y efectivo de financiamiento de las obras católicas.

Si ya las tres primeras —prensa, obreros y escuelas— eran manzana de la discordia y aviso de alerta a los grupos liberales, la novedosa idea de establecer lo que los mismos militantes llamaron una "compañía bancaría católica", fue la provocación misma.[64] La idea fue capitalizada por la prensa liberal cuando se dio cuenta de que los periodistas católicos disfrazaron la información sobre el congreso poblano. Sin duda que, presionados por la carta del presidente de la República y por la actitud condescendiente del obispo Ibarra, optaron por dejar, tal y como Díaz lo pidió, fuera del "dominio de la prensa" todo lo discutido en el congreso. Esto lo decidieron desde el primer día de reuniones, aduciendo que debía guardarse la debida reserva.[65] Los tres grandes periódicos católicos de la capital —*La Voz de México, El Tiempo* y *El País*— hablaron crípticamente de las "solemnidades que, con ocasión del jubileo pontificio de León XIII, se efectuaban en Puebla".[66]

[62] APCCM, libro *Documentos Originales*, "Informe de la Comisión de Instrucción Pública", Puebla, 28 de febrero de 1903.

[63] *Estatutos Congresos*, 1904, p. 3, art. 1.

[64] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, Puebla, 26 de agosto de 1903.

[65] *Crónica del Primer Congreso*, 1903, p. 309; *El País*, 6 de marzo de 1903.

[66] *El País*, 27 de febrero de 1903; *El Tiempo*, 19 y 28 de febrero de 1903; *La Voz de México*, 27 de febrero de 1903.

La polémica se desató cuando *El Imparcial*, que ya estaba al tanto de la celebración de la reunión, comprobó que se le estaba engañando y que había temas sobre los que no se informaba. Unos días antes de que esto sucediera, durante la celebración del congreso, *El Imparcial*, en un tranquilo y comedido artículo, hablaba del derecho que tenían los católicos para hablar de asuntos de carácter social, siempre y cuando fueran tratados en una "esfera más amplia y no precisamente encerrada dentro de los límites de una confesión y doctrina". Independientemente de que esto fuera en sí ya una provocación, el oficioso diario reconocía la "muy grande" influencia moral del claro católico en México. Se decía, además, respetuoso del catolicismo y, sin considerarse clerical, tampoco invocaba para sí el título de jacobino. Hablaba de que la Inglesia era una institución apropiada para contribuir a la paz, a la moralidad, al orden y al progreso.

Todo esto sonó extraño días después, cuando los redactores de *El Imparcial* comprobaron que se les había timado. En menos de una semana, indignados, pasaron del tranquilo artículo anterior, titulado "Una labor que sería útil", a uno todavía prudente: "El congreso católico de Puebla".[67] Pero cuando *El País* contraatacó con un título idéntico hablando del "aluvión de mentiras" vertidas por el periódico oficioso acerca del congreso —"el hecho católico social más notable de América" en lo que iba del siglo—, entonces *El Imparcial* estalló.[68] Días después, con toda mordacidad se cobró la afrenta publicando el artículo "La conferencia monetaria clerical de Puebla".[69] En esto último fue sarcásticamente acompañado por *El Hijo del Ahuizote* que, en la sección "semana cómica", no perdonó la falsa conducta de los católicos al querer ocultar la información.[70] Pero esto no fue todo, pues los liberales poblanos publicaron por lo menos cuatro desplegados donde manifestaban su indignación por la comprobación, ya atestiguada en San Luis Potosí desde dos años atrás, del resurgimiento del catolicismo.[71]

Las cosas se complicaron cuando entraron en la polémica otros diarios confesionales y cuando no sólo los liberales, sino algunos católicos, desaprobaron la aparición de un neoclericalismo mexicano,

[67] *El Imparcial*, 26 de febrero y 5 de marzo de 1903.

[68] *El País*, 6 de marzo de 1903.

[69] *El Imparcial*, 7 de marzo de 1903.

[70] *El Hijo del Ahuizote*, 15 de marzo de 1903.

[71] En el APCCM se conservan cuatro de ellos, cuyos títulos son: "El comité liberal al pueblo", "Desplegado del club patriótico liberal Melchor Ocampo", "Alerta, liberales" y "Actitud hostil de los clericales". APCCM, libro *Opiniones de la Prensa*, Puebla, marzo de 1903.

en concreto Juan Pedro Didapp, quien en su libro *Partidos políticos en México* (1903) se lanzó en contra de los congresistas poblanos.[72] Este último representaba al grupo de católicos liberales; *El Imparcial*, a la opinión de los políticos en el poder, y *El Hijo del Ahuizote* y el Club Patriótico Liberal Melchor Ocampo —que se adjudicaba los manifiestos en Puebla—, al ala radical. Aunque en desacuerdo en muchos asuntos, los tres grupos coincidían en uno: excluir del espacio político y del proyecto nacional a quienes despectivamente llamaban clericales. Y estos últimos se encontraban empeñados justamente en lo contrario, esto es, en hacerse un lugar en el proyecto nacional aduciendo su legitimidad para intentarlo.

La polémica desatada con motivo de la reunión poblana en 1903 constituía otra vez los preliminares de la contienda. Ahora, si se quiere, con nuevas armas, nuevos motivos y en un nuevo campo de batalla: el social. Ahora bien, el espectro de los grupos era ciertamente más diversificado que medio siglo antes: científicos, militares, reyistas, radicales, liberales, conservadores, católicos intransigentes —en sus tres ramas— y católicos liberales. Por si todo esto fuera poco, la rebelión de los yaquis complicaba los asuntos, la renuncia del general Bernardo Reyes ahondaba la diferencia entre los grupos oficiales, la inconformidad y la crítica contra el régimen subían de tono y la reelección en puerta aumentaba la incertidumbre; como quien dice, el campanazo político resonaba fuerte.

En este contexto, el resurgimiento católico proyectado en Puebla y la crítica de radicales y de algunos porfiristas añadía sonoridad a la inquietud política. Para empezar, el club liberal poblano hablaba de que "la profunda agitación que en el espíritu público [había] causado el congreso clerical de Puebla no [llevaba] trazas de desaparecer". Esto lo consideraba así porque ahora el embate de los católicos pretendía llegar a todas las esferas del país y, como lo dijo *El Imparcial*, propiciar "una gran reacción clerical en México".[73] Entre las razones aludidas —por los redactores de este último periódico, por los radicales del club liberal de Puebla, por *El Artesano Libre* de Zacatlán por *La verdad* de Atlixco y por Juan Pedro Didapp— algunas sonaron burdas, comunes y de mala fe.

En efecto, se hablaba de la Inquisición, de la utilización de la mujer para los objetivos bastardos del clero, de la vesania de los gobiernos teocráticos, de las "manos muertas", de la prosperidad del obre-

[72] *La Tribuna*, 6 de marzo de 1903. *La Democracia Cristiana*, 15 de marzo de 1903; Juan Pedro Didapp, 1903, pp. 334 y *ss.*

[73] *El Imparcial*, 6 de marzo de 1903.

ro que ya "no paga diezmo", de la República de Juárez convertida en reducción de Paraguay, del cura metido a banquero, de Maximiliano, de los notables, de los clérigos rodeados de asimilados y paniaguados, de la estultez del arzobispo Silva y de la ridiculez del obispo Ibarra. Pero si todo esto, por denigrante, no merecía el honor de la respuesta, muy sagaces se mostraban los detractores al comprobar la existencia de un nuevo proyecto católico que, en Puebla, pretendía tomar forma y saltar a la palestra pública. Nadie lo confirmó mejor que el desplegado titulado "El Comité Liberal al pueblo" de marzo de 1903:

> En frente de todo movimiento científico, social, político y religioso de los tiempos modernos, la Iglesia afirma no sólo sus principios morales y religiosos, sino que también, como derivación de ellos, una ciencia católica; un arte católico, un derecho católico, una economía católica; es decir, que aspira a deducir de sus creencias religiosas y de sus creencias morales las bases en que se han de asentar todas aquellas órdenes de la vida.[74]

Si contraproducente resultó la mordaza periodística puesta —o antepuesta— por los congresistas poblanos, más contraproducente resultó en los medios radicales católicos el efecto de esa política. El proyecto social que los católicos pretendían instaurar para México —comprobaba el Comité Liberal poblano— se vio controlado y desviado de modo indirecto por los hombres del régimen y de forma directa —aunque velada— por los hombres de la Iglesia. Este proyecto siguió en gestación todavía durante algunos años, hasta que las circunstancias sociales y políticas le permitieron mayor justificación, y cuando ya las estrategias de control, interno o externo, eran inadecuadas o inoportunas. Por lo pronto, la irrupción de la corriente sociopolítica católica hubo de esperar tiempos mejores y contentarse con realizaciones aisladas. Todo ello era parte del panorama político de contención de movimientos sociales, de negociación entre los grupos políticos y de reordenamiento de las fuerzas de la sociedad. La situación se apaciguó cuando en 1904 dos novedades calmaron aparentemente los ánimos, aunque no de todos: la creación de la vicepresidencia y la prolongación del periodo presidencial a seis años. Poco tenían que ver directamente en ello los católicos sociales; pero la esperanza de que el régimen pudiera acceder también a otro tipo de reformas, la eficacia del control episcopal y la calma relativa antes de la crisis de 1907, influyeron de modo decisivo en su movimiento. Todo ello era parte de la compleja sociedad en la que estaban viviendo.

[74] APCCM, libro *Opiniones de la Prensa*, desplegado "El comité liberal al pueblo", Puebla, marzo de 1903.

LOS CONGRESOS SOBREADJETIVADOS: MORELIA 1904 Y GUADALAJARA 1906

Ni el primero ni el último de los congresos católicos mexicanos mezclaron de modo tan impropio temas piadosos con los sociales, como lo hicieron el segundo y el tercero. Poco antes de la celebración de este último en Guadalajara (cuadro 3), y temiendo parecer irreverente, Francisco Traslosheros daba su opinión a Miguel Palomar y Vizcarra acerca de los cuestionarios elaborados por la comisión tapatía:

> En general me parecen bien... salvo que en ellos se desatiende bastante la cuestión social para tener en cuenta la religiosa. Yo te confieso ingenuamente que tengo la idea de que estos congresos deben ser sólo religioso-sociales y que los especialmente eucarísticos, marianos, etc., deben ser convocados separadamente.[75]

El hecho de mezclar temas piadosos con los "religioso-sociales" fue, sin duda, muestra e indicador del momento por el que atravesaba la Iglesia mexicana. Indicaba, en primer lugar, la supremacía momentánea de los católicos liberales y la presencia competitiva de los sociales. Los primeros opinaban que, aunque existía la "cuestión social", no era tan urgente ni tan determinante en México. Además, creían que el exitoso régimen tendría la respuesta en su momento; recriminar a este último un supuesto fracaso social, como lo hacía Sánchez Santos, era acelerar las cosas y desconocer la situación nacional, ya que en México los problemas sociales no tenían los mismos efectos que en Europa.

Sin embargo, entre la celebración del tercer congreso a finales de 1906, y la del cuarto a principios de 1909, las opiniones cambiaron. La crisis desatada entre esos años terminó por dar la razón a los católicos sociales. Por lo pronto, éstos tuvieron que sobrellevar la situación y soportar el control que sobre sus ideas y proyectos ejercían otros de sus correligionarios. Tres facetas tuvo el proceso de control del catolicismo sociopolítico mexicano, que en el congreso poblano parecía ya consolidado: el control liberal, el clerical y el gubernamental. Este último se ejercía de modo indirecto a través de los propios obispos, quienes temían que los proyectos sociales llegaran más lejos de lo aceptable y que disgustaran al presidente. Empero, la insistencia en los temas piadosos en los congresos de Morelia y de Guadalajara, era un

[75] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, Puebla, 11 de febrero de 1906.

CUADRO 3

Congreso Católico de Guadalajara, 1906

Clérigos	*Número de asistentes*	*Porcentaje del total*
Arzobispos y obispos	15	9
Representantes diocesanos (no obispos)	21	13
Canónigos y "dignidades eclesiásticas"	13	8
Provinciales de congregaciones religiosas	20	12
Sacerdotes	44	26
Total parcial	113	68
Seglares		
Abogados	29	18
Periodistas	4	3
Médicos	7	5
Profesores	3	2
Ingenieros	4	3
Sin profesión	6	4
Total parcial	53	32
Totales generales	166	100

modo de regresar a los militantes al ámbito eclesial e impedirles el acceso a la sociedad. Esto no significa que los sociales desintegraran la piedad de sus opciones sociopolíticas, pero tampoco revela que las confundieran de modo tan obvio.

Por último, la presencia tan alta de clérigos en los dos congresos intermedios contribuyó a que tuvieran este carácter un tanto más clerical. Ciertamente el catolicismo sociopolítico fue inspirado y divulgado por medio de documentos pontificos, pero fue gestionado básicamente por laicos. Según Eduardo J. Correa, fueron estos últimos quienes mostraron más interés en ilustrarse en "sociología cristiana" que los mismos clérigos, de quienes alguna vez los militantes hubieron de reconocer que eran "piadosos pero ignorantes".[76]

La supremacía clerical en estas reuniones fue mostrada desde el llamado Primer Congreso Mariano y Segundo Católico, celebrado en

[76] Eduardo J. Correa, 1915, pp. 439 y *passim*.

Morelia del 4 al 12 de octubre de 1904. En efecto, la proporción de asistentes se invirtió, pues en Morelia el 60% de los congresistas fueron clérigos, y entre ellos se encontraron más obispos y arzobispos que los que habían estado en Puebla casi dos años antes.[77] Ciertamente hubo más asistentes en números absolutos a este segundo congreso, ya que se contabilizó casi un centenar, de los cuales 40 fueron seglares. La dirección efectiva de la reunión recayó preferentemente en estos últimos, tal y como lo estipulaban los estatutos. Las funciones directivas se distribuyeron así: Francisco Elguero, presidente; Trinidad Sánchez Santos y Luis Fernández de Lara, vicepresidentes; José M. Soto, Agustín G. Navarro, Miguel Palomar y Vizcarra y Mariano Larios Contreras, secretarios. De todos ellos sólo Soto era clérigo; entre los demás predominaban nuevamente, como en Puebla, los abogados.

Desde días antes de la celebración de la reunión, ésta mostró un aspecto totalmente diferente del de su homóloga poblana. En primer lugar, nada trató de ocultarse ni en el modo triunfalista de recibir a los asistentes —especialmente a los prelados y al delegado apostólico—, ni tampoco en cuanto a la información de la prensa católica. Desde luego que ésta habló del "Congreso Mariano", del "Primer Congreso Católico Mariano", de "Las fiestas de Morelia", de "fiestas jubilares" y de "hermosos festejos".[78] Con ello se intentaba borrar la imagen que 20 meses antes había ridiculizado la prensa liberal de una "gran reacción clerical" en México. Ahora todo parecía tranquilo, de acuerdo con las leyes civiles, y no había el menor intento de cruzar las fronteras propias de la misión espiritual —en este caso "mariana"— de la Iglesia.

En efecto, en los primeros días del congreso michoacano se tomaron varios acuerdos: incrementar la devoción a la Virgen de Guadalupe, fundar una biblioteca guadalupana, instaurar el cabildo de la basílica del Tepeyac y hacer varias peticiones a la Santa Sede.[79] Ciertamente nada de ello satisfacía los deseos de los militantes sociales que, obviamente respetuosos y creyentes de todo lo anterior, pre-

[77] Estuvo presente el delegado apostólico Domingo Serafini. Además, los obispos Ignacio Montes de Oca (San Luis Potosí), Próspero María Alarcón (México), Jose de Jesús Ortiz (Guadalajara), y desde luego Atenógenes Silva (Morelia). La lista de otros prelados y laicos apareció en la prensa. Véase *El Tiempo*, 5 de octubre de 1904.

[78] *La Voz de México*, 9 y 12 de octubre de 1904; *El Tiempo*, 5, 7 y 11 de octubre de 1904; *El País*, 9 de octubre de 1904; *El Estandarte*, 21 de octubre de 1904.

[79] Entre estas últimas se contaron: la definición de la asunción de María, la autorización para añadir a las letanías lauretanas la advocación *Mater Mexicanae Gentis*, el establecimiento del culto de "suma dulía" para San José y la inclusión de este último en el rezo del *confiteor*. José M. Soto, 1908, p. 185.

tendían otros objetivos. Haciendo la autocrítica del primer congreso y en puerta ya el segundo, un militante escribía a otro:

> En cuanto a los cuestionarios de Morelia soy de la misma opinión de usted y a la verdad y muy *inter nos* desearía que hubiera menos discursos y más discusiones, menos publicidad y mayor libertad, así como [que] se trataran cuestiones no espigadas en el congreso de Puebla y de verdadera importancia para la causa.[80]

Menos discursos, menos publicidad, más discusiones, más libertad y temas importantes para "la causa": justamente lo contrario de lo que esperaba Francisco Traslosheros, autor del párrafo anterior, sucedió en Morelia. Es probable que por esta circunstancia Traslosheros haya optado por no asistir al congreso. Pero esto no quiere decir que los sociales no hayan tenido también su parte en él. Así, por ejemplo, en una forma indirecta, el padre Soto trató de rectificar el triunfalismo y el pietismo de la asamblea moreliana. Según Soto, eran tres los temas importantes: la asociación popular, la buena prensa y la "cuestión escolar".[81] A pesar de que otra parecía ser la imagen que la reunión difundía hacia el exterior, estos puntos fueron la preocupación constante de los sociales reunidos en Morelia. Así lo revelaron varias sesiones. En efecto, los comités dictaminaron sobre diversos temas sociales: trabajadores, alcoholismo, asuntos indígenas, beneficencia y vacunación de niños. De todos los temas el más novedoso era este último, ya que no se había tocado en el congreso de Puebla.[82]

Sin embargo, la preocupación por el mundo laboral sí afloró con nuevas aportaciones en el congreso moreliano. En esto influyó sin duda la incipiente organización laboral que el obispo local, Atenógenes Silva, había logrado implantar. *El País* habló entusiasmado de que el

[80] AMPV, caja 7, fólder "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, Puebla, 27 de julio de 1904.

[81] José M. Soto, 1908, pp. 182-184.

[82] Con respecto al asunto de la vacunación no se aprobó tal como la comisión dictaminadora hubiese deseado, o sea, que la vacuna fuese obligatoria después del bautismo. Y no se aprobó tal cual por el triple temor de algunos congresistas de que el miedo a la vacuna alejara del bautismo a las personas más ignorantes; de que los sacerdotes; en general, no se encontraban preparados para ello, y de que el Estado se consideraría con derechos sobre la Iglesia para hacer cumplir la determinación. La resolución se aprobó sólo como una recomendación a colaborar con las autoridades civiles en su campaña sanitaria, y a tratar de disipar los temores que entre la gente ignorante provocaba la vacunación. Por otra parte, el comité de beneficencia no añadió mayores iniciativas que las ya aprobadas el año anterior en Puebla. Asimismo las iniciativas de los católicos contra el alcoholismo no tuvieron mayores modificaciones. *Segundo Congreso*, 1905, p. 230.

de Morelia había resultado "un verdadero congreso de obreros católicos". Y esto porque los "treinta círculos" de trabajadores obreros católicos de la arquidiócesis habían enviado sus respectivos representantes e incluso habían tenido una sesión solemne en honor de los prelados y congresistas.[83]

Tres cuestiones laborales preocuparon a los participantes en la reunión: el trabajo indígena, la fundación de círculos obreros y el problema del desempleo. Este último era novedoso e intentaba contestar a la pregunta formulada por la comisión acerca de cuáles eran los medios que debían adoptarse para que todos los obreros tuvieran trabajo. Naturalmente fue larga la lista de medios propuestos por los católicos. Algunos de ellos genéricos e imprecisos, pero otros más prácticos y novedosos. Se aprobó, por ejemplo, la condenación formal del sistema de contratación denominado *enganche*, al que se consideró inmoral ya que privaba al trabajador de su libertad y lo alejaba de su familia y de todo cuidado espiritual y moral pues lo trasladaba a regiones alejadas de donde, en el mejor de los casos, regresaba enfermo, y en el peor de ellos, no regresaba jamás.[84]

Mucho se discutió la necesaria educación a los obreros y a los indígenas. Se propuso establecer escuelas que, como la "Vasco de Quiroga" de Erongarícuaro, estaba destinada por la diócesis de Morelia a la educación indígena.[85] La iniciativa de establecer en las escuelas católicas la "instrucción cívica" causó algún revuelo. La planteó el congresista Francisco Elizalde, quien fue corregido por otros asistentes que adujeron que en todo caso debería hablarse de "instrucción cívica cristiana". Sólo así fue aprobada la proposición; de otro modo, se dijo en la sesión, se reconocería implícitamente la veracidad y la validez "de las doctrinas de las leyes constitucionales del país".[86]

Empero, no fue ésta la única ocasión en que los intransigentes mostraron sus ideas en el congreso. De relevancia fue también la diferencia que se estableció entre las dos escuelas católicas que el padre José María Soto veía presentes en la reunión michoacana. Soto hablaba, en efecto, de la "escuela conservadora" y de la "escuela social". La primera —que quizá convendría llamar liberal-conservadora— temía toda innovación y consideraba todos los males sociales como fruto de la falta de caridad; se oponía a la intervención del Estado en

[83] *El País*, 9 de octubre de 1904.

[84] *Segundo Congreso*, 1905, pp. 284-285. De este tema trataremos en los congresos agrícolas. Véase más adelante.

[85] *Ibid.*, pp. 293-294.

[86] *La Voz de México*, 9 y 12 de octubre de 1904.

cuestiones económicas, y proponía la asociación mixta de obreros y patronos en los círculos católicos. En el fondo negaba que "la pavorosa cuestión social" fuese una realidad, y más todavía que ya hubiese comenzado a plantearse en México. Siguiendo este mismo discurso, el padre Soto objetaba la afirmación liberal de que el obrero nunca había gozado de mejor salario y de mayores comodidades que en las circunstancias que se vivían. Todo ello hacía decir a Soto que la solución liberal-conservadora era una "provocativa" solución a la cuestión social.

Naturalmente que esta última sólo era bien comprendida —decía Soto— por quienes conocían la "escuela social católica". Ésta proponía la intervención estatal para regular las relaciones laborales, y también la organización de agrupaciones formadas sólo por obreros, no para provocar conflictos de clase, sino para defender mejor a los trabajadores. Soto reconocía que esta corriente social católica había sido comprendida tardíamente por los militantes mexicanos, pero la causa era que en el país los disturbios sociales no habían llegado a tan alto nivel como en otras naciones. Con ello daba a entender que alrededor de 1904, y dadas las circunstancias nacionales, "la cuestión social comienza a plantearse entre nosotros".[87]

Mas lo entendieron así los militantes tapatíos que dos años después, del 19 al 29 de octubre de 1906, organizaron en Guadalajara el Tercer Congreso Católico Mexicano y Primero Eucarístico. Volvieron a aparecer las dos escuelas que en Morelia se disputaron la solución; la social y la conservadora. Esta última parecía dominar la atención de los católicos, y a ello contribuía la carta pastoral que el arzobispo de Guadalajara escribía un mes antes de la celebración, "con motivo del congreso eucarístico".[88] Sin embargo, la participación de los militantes de la "escuela social" hacía que las cosas tomaran otro sesgo, pues algunas veces se mezclaban las decisiones de carácter piadoso con las de carácter reformista. Así, por ejemplo, la aprobación que los obispos asistentes al congreso tapatío hicieron de los estatutos, venía precedida de una introducción escrita por Leopoldo Ruiz y Flores, obispo de León y secretario de la junta episcopal. Ruiz decía:

> Los mismos prelados [que asisten al congreso] hacen votos porque todos los católicos mexicanos ayuden eficazmente a cumplir con los acuerdos de esta asamblea eucarística, y muy particularmente en lo que mira a pro-

[87] José M. Soto, 1908, p. 189 y *passim*; *Segundo Congreso*, 1905, pp. X y *ss.*; John Rohlfes, 1977, pp. 112-113.

[88] José de J. Ortiz, 1906, 15 pp.; *El País*, 3 de octubre de 1906.

curar la mayor moralización y bienestar de la clase obrera por medio de las asociaciones de socorros mutuos y empresas de construcción de casas que puedan llegar en breve tiempo a ser propiedad de los mismos obreros, suministrándoles desde luego alojamiento moral e higiénico.[89]

Muy sagaces se mostraron los militantes tapatíos ante la dificultad que imponía la disyuntiva de asistir a una piadosa "asamblea eucarística" o celebrar un reformista "congreso católico". La solución fue parecida a la adoptada en Morelia, aunque hubo un mayor grado de organización en Guadalajara: dividir en dos partes el congreso, sin confundir lo que denominaron la "parte religiosa" con la "parte sociológica". Incluso se tiene la impresión de que el congreso tapatío fue el mejor organizado, con mayor poder de convocatoria, más radical y amplio en sus planteamientos, y el que se propuso con mayor seriedad la posibilidad de lanzar el proyecto sociopolítico católico a nivel nacional.[90]

Ahora bien, esto no quiere decir que en este congreso no haya habido confusiones y enfrentamientos. Al contrario, las confusiones fueron patentes y las polémicas dividieron de nuevo los campos entre los que el padre Soto llamó el grupo "conservador" y el grupo "social". El problema se planteaba desde la definición misma de lo que era un congreso católico, cuestión esta que ya se había dejado sentir en los dos anteriores, y que ahora el arzobispo de Guadalajara intentaba zanjar. En efecto, el arzobispo Ortiz afirmaba que un congreso no era ni una asamblea política ni un concilio eclesiástico, sino que se trataba de

una pacífica reunión de católicos distinguidos por su piedad y su saber, así sacerdotes como seglares, convocados bajo los auspicios del episcopado y en ejercicio de un derecho garantizado por la ley política del país, para deliberar y cooperar en la medida de sus fuerzas a la realización de los grandes fines que la Iglesia persigue en su benéfica acción sobre la sociedad.[91]

Reiterando las ideas del prelado tapatío, habría entonces que decir que un congreso no era una reunión política ni un concilio clerical,

[89] *Estatutos Congresos*, 1906, pp. 3-4. La idea de la construcción de casas satisfizo mucho al delegado apostólico, motivo por el cual se destacaba de modo especial, aparte de que aparentaba no entrar en conflicto con ninguno de los problemas graves del congreso, como más adelante se verá.

[90] Miguel Palomar y Vizcarra así lo dijo también en una entrevista concedida a Alicia Olivera de Bonfil, 15 de agosto de 1960; Ciro Hernández, 1959, p. 92.

[91] José de J. Ortiz, 1906, p. 4.

sino una asamblea para promover "la acción benéfica cristiana sobre la sociedad", fórmula esta que consagraba la definición de democracia cristiana promulgada por León XIII, y que también dividía profundamente a los militantes, ya que para los liberales conservadores la acción benéfica era la caritativa, mientras que para los sociales y demócratas era la sociopolítica.

En el curso de los 10 días que duró el congreso salió a flote esta discrepencia, que ya el arzobispo Ortiz había tratado de impedir al afirmar en su carta pastoral que un congreso era una "pacífica reunión" para programar la "benéfica acción" de la Iglesia. Años más tarde el arzobispo Leopoldo Ruiz y Flores que, como hemos anotado, ocupó el cargo de secretario de la comisión episcopal del congreso de 1906, escribía en sus memorias que los congresos fueron disfrazados de tinte religioso para evitar que los grupos radicales pusieran el grito en el cielo al comprobar el interés de la Iglesia por los temas sociales.[92]

No podemos decir que no haya sido así y que esta razón no haya surtido buen efecto tratándose de los congresos mariano y eucarístico. Pero había otras razones más reales y de más peso por lo cual a estas reuniones se les tiñó de piedad y religiosidad. Ya hemos visto al obispo Ibarra intentando cambiar —por sugerencias presidenciales— los temas sociales por "bonitos temas" eucarísticos en Puebla. Hemos consignado la autocrítica que Palomar y Vizcarra, Correa y Traslosheros —cada uno desde su punto de vista— hicieron de este problema. Además, el padre Soto se mostraba muy sagaz en Morelia y ahora en Guadalajara al confirmar que las diferencias de orientación —conservadora o social— eran determinantes en las opciones católicas en los congresos.

Así las cosas, el Congreso de Guadalajara agrupó en seis temas los estudios de sus "congregaciones", nombre éste que recibieron ahora las comisiones de trabajo. Aunque los dos primeros estaban dedicados a la parte "religiosa" y los cuatro restantes a la "sociológica", en realidad sólo dos de estos últimos tocaban los problemas sociales directamente. Uno estudiaba los asuntos laborales y el otro mezclaba la beneficencia, la educación y la prensa católica. Los temas laborales recibieron un esmerado tratamiento, no exento de nuevos planteamientos y de un nuevo clima de inquietud nacional, inquietud que se reflejó en las diversas conslusiones de la "congregación" que dictaminó sobre el trabajo. Una de ellas asentaba:

92 Leopoldo Ruiz y Flores, 1942, p. 50.

El Tercer Congreso Católico Mexicano y Primero Eucarístico reconoce la importancia extrema del problema obrero; las obligaciones de justicia y caridad recíprocas entre patrones y obreros; el derecho que asiste a los ...arzobispos y obispos, los párrocos y el clero todo, de encabezar un movimiento general encaminado a la restauración social de nuestras sociedades, de dirigir a este fin todos los recursos individuales que le son tan conocidos y fáciles de emplearse en beneficio de la colectividad y fin último del hombre.[93]

El congreso distinguía cuatro elementos en torno a la "extrema" importancia que el problema obrero había tomado en México: el salario, las obligaciones patronales, el problema de la igualdad, y por último, la solución a todo ello por medio del pensamiento cristiano. Curiosamente no abundaba del mismo modo en las obligaciones del trabajador como lo hacía en las del patrono; se prolongaba largamente en la forma como debía fijarse el salario, invocaba la concordia de clases, y proponía la "igualdad, fraternidad y libertad" cristianas como la verdadera solución frente a la pretendida por el socialismo.[94] Detrás de todo ello no había solamente prescripciones teóricas o una vaga concepción de la "cuestión social". Había dos acontecimientos recientes, uno de ellos inmediato y restringido a los muros del congreso, y el otro un poco más lejano y de proporciones nacionales. Ambos estaban en las conciencias y en las bocas de los congresistas: las recientes huelgas que por diversas partes del país se habían desatado, y la discusión que, con motivo del dictamen emitido por el ingeniero Nicolás Leaño a una conferencia, se había suscitado en el recinto del congreso.[95]

Leaño dictaminó sobre la exposición del padre Faustino Rosales acerca de "la obligación de los patrones de atender física y moralmente a las necesidades de los trabajadores".[96] Pero Leaño, sin circunloquios retóricos, se fue derecho a lo que consideró el problema y la obligación fundamental del patrono: la justa retribución del trabajo. Esto levantó en el congreso una molesta polvareda ya que se tocaba terreno minado: la fijación del salario, y algo sobre lo que ningún católico deseaba oír: las huelgas. Sin embargo, se sabía que si el primero no era justo, estas últimas —teóricamente inadmisibles— sí tenían razón de ser. Leaño hablaba de la existencia real del problema en México: la huela de Cananea y la de los trabajadores del Ferrocarril Central.

93 *Congreso Tercero*, 1908, p. 239.
94 *Ibid.*, pp. 234 y *ss.*
95 Nicolás Leaño, 1908, pp. 549-554.
96 Faustino Rosales, 1908, pp. 543-549.

En ambos casos se pedía el alza de salario y, completaba el congresista, "a fe con muy harta razón".

Según él estas huelgas mostraban el despertar del socialismo en México: "¡Existe el socialismo!", decía Leaño al iniciar su discurso. Socialismo gestado —"hijo a quien amamantaron"— por la filosofía liberal. Según el ingeniero, éste era el momento para exponer a la nación los principios cristianos sobre la sociedad y el trabajo: "católicos, nuestro turno se aproxima". Y si el problema era el salario injusto y "el trato altanero y brutal" de algunos patrones contra el trabajador, la solución eran la justicia y la caridad. Ahora bien, la caridad estaba regida por los mandamientos tradicionales, y la justicia por los escritos de León XIII. Estos últimos fueron recordados por Leaño cuando afirmó que el padre Rosales había sido débil al abordarlos. Según el ingeniero Leaño los patrones no debían pagar al trabajador cualquier salario, ni el que fijaran la oferta y la demanda, o el que estipulara la ley "del precio corriente". Incluso, decía el expositor, no era justo el salario previamente convenido entre patrono y obrero, si no alcanzaba para el sostenimiento de este último. En esto las palabras de León XIII eran muy claras:

> Si el obrero, obligado por la necesidad y acosado por el miedo de un mal mayor, acepta aun no queriéndola, una condición más dura, porque la imponen el patrono o el empresario, esto es ciertamente soportar una violencia, contra la cual reclama la justicia.[97]

La justicia, para ser verdadera, debía ser, según la interpretación de Leaño, "perfecta". Cuatro elementos la hacían tal: la remuneración justa del trabajo, el sostenimiento de la familia de los trabajadores, el concurso de éstos en la fijación del salario y la capacidad de este último de exceder las exigencias normales. Todo con el criterio de que "después de gastar lo necesario sobre algo con que poco a poco pueda ir formándose un pequeño capital". A todo esto le llamaba Leaño el "salario mínimo familiar".

Luego de exponer la doctrina de la *Rerum Novarum* sobre el asunto, el ingeniero regresaba a la situación mexicana. Destacaba que el grado de prosperidad nacional —"treinta y tres años de paz"— era fruto del tino de los gobernantes, del buen sentido del pueblo y de "la providencia que nos presta su protección". Añadía que, si bien el salario del minero y del obrero industrial aún no era "el justo equivalente a su fuerza de trabajo", era sin embargo mejor que el del labriego,

[97] *Rerum Novarum*, 1891, núm. 32.

quien no había corrido con la misma suerte de aquéllos. En este momento hacía una severa crítica contra quienes en el agro disfrutaban con lujos de la prosperidad, pero habían dejado estacionario el jornal del campesino, quien había de "comprarse el maíz y el frijol a un precio 550% veces más alto que antes". Con inusitada firmeza, Leaño continuaba hablando de la miseria del campesino.

> ¿En qué clase de habitaciones lo tiene el hacendado? Más parecen pocilgas que casas de habitación para seres racionales... ¿Y qué esfuerzos hace la mayoría de los hacendados para el mejoramiento moral e intelectual de sus sirvientes? ¡Oh! quienquiera que haya tenido oportunidad de tratar un poco a esta gente infeliz puede apreciar la responsabilidad que tienen los patronos en esa revolución que nos amenaza.

Ignoramos a ciencia cierta qué haya visto el joven nayarita en su tierra natal, o si inspirado en los congresos agrícolas y en la literatura corriente haya integrado un discurso profético. Lo cierto es que usando los conceptos moralizantes de su análisis social, continuó diciendo:

> El criterio moral y religioso de esas pobres gentes y su cultura intelectual es tan infinitamente pequeño, que no cabe duda que abrazarán con fanatismo y furor horrible toda idea de rebelión y desquite contra sus amos, que así los conservan como una estopa que ardería hasta consumirlo todo o consumirse ellos. Clama la justicia porque vosotros miréis por esa clase proletaria tan miserablemente tratada.[98]

Ni qué decir que el discurso de Leaño despertó la discusión, ya que ponía el dedo en muchas llagas y tocaba lo intocable: culpaba explícitamente a muchos hacendados de los problemas rurales; tomaba el ala más radical de la reforma católica; quitaba a la reunión el cariz pacífico que pretendió darle el arzobispo tapatío; justificaba la conducta de los huelguistas, tanto ferrocarrileros como mineros; daba la razón a la prensa obrera y a la prensa católica, que recientemente habían criticado al régimen por su conducta intransigente ante el problema laboral, y por si todo esto fuera poco, contravenía directamente la actitud tomada por el presidente de la República frente a la huelga de Cananea.

Como es lógico suponer, toda esta argumentación movió de sus asientos a varios de los congresistas. El padre José M. Soto estuvo de acuerdo con las afirmaciones de Leaño luego de una breve confrontación —al fin era un cura social—, pero de todas formas opinó

[98] Nicolás Leaño, 1908, p. 553.

que debían matizarse las conclusiones propuestas por el ingeniero en vista de la actitud de Porfirio Díaz.[99] Así también fue la reacción de Primo Feliciano Velázquez, director del conservador *Estandarte* de San Luis Potosí, para quien era un error tomar el partido de los trabajadores tan decididamente.[100] Pero de mayor significación fue la oposición que el obispo Gillow —él mismo propietario de una hacienda— y Sánchez Santos hicieron a la argumentación de Leaño. Con respecto a esto, Eduardo J. Correa conservó en *Los Católicos Culpables* la siguiente anécdota, sucedida en el congreso de Guadalajara:

> Entre los que lo impugnaron [a Leaño] recordamos nada menos que al Ilmo., arzobispo de Oaxaca [Gillow] y al entonces director de *El País*, don Trinidad Sánchez Santos. Lo menos que dijeron fue que contenía proposiciones rechazadas por la Iglesia. Entonces el ingeniero Leaño respondió el ataque diciendo que la proposición que se señalaba como contraria a las doctrinas de la Iglesia la había tomado casi literalmente de una de las encíclicas inmortales de León XIII, y al efecto la leyó en lo conducente. Los que lo impugnaron no hallaron otra puerta de escape que dudar de la versión del párrafo copiado, o sea de la autenticidad de la cita; pero entonces se trajo el original de las letras pontificias y no quedó duda respecto de que la proposición combatida contenía nada menos que una enseñanza del sumo pontífice.[101]

A pesar de que se consultó el documento pontificio, una forma más de disuadir el radicalismo de Leaño les quedó a quienes estuvieron en desacuerdo con él. En efecto, la crónica consigna que aunque las ideas de Leaño estaban correctas en cuanto a la fijación del salario, parecía prudente no exponerlas y publicarlas a los cuatro vientos ya que, como advirtió Soto, contradecían la opinión del primer mandatario de la nación frente al problema de Cananea. Se cuidaba la crónica de aclarar que tal actitud del congreso no debía ser vista como falta de valor cristiano, sino como muestra de prudencia.[102] Sin embargo, bien sabían los militantes que sí era falta de valor cristiano y que no era muestra sino exceso de prudencia lo que determinaba la conducta de los congresistas. Para Correa los congresos estuvieron demasiado controlados por el parecer y los temores de ciertos obispos,

[99] John Rohlfes, 1977, pp. 153-154. Al año siguiente, en abril de 1907, Díaz informó al congreso que si la clase obrera producía nuevos trastornos, el gobierno sabría mantener el orden público y haría respetar los derechos de todos los ciudadanos. Moisés González Navarro, 1973, p. 334; R. Buve, 1972, p. 12.

[100] John Rohlfes, 1977, p. 158; Rodney Anderson, 1976, p. 187.

[101] Eduardo J. Correa, 1915, pp. 436-437.

[102] *Congreso Tercero*, 1908a, p. 199.

quienes no dejaron que los militantes obraran por sí solos y a quienes impusieron sus opiniones. Correa escribió en 1915:

> Cada jerarca tenía [su] criterio en problemas que afectaban por igual a los intereses religiosos de la República y no hubo la abnegación necesaria para estudiarlos en conjunto ni menos para adoptar respecto a ellos el parecer que impusiera la mayoría. Todavía mucho tiempo después, cuando hasta se habían olvidado los trabajos de los congresos católicos y las condiciones del país que sentía el derrumbamiento de un régimen [el porfiriano], exigían el concurso de los pensadores para las cuestiones de un futuro cercano, obispos había que sumergidos en un delicioso beleño, creían en la imperturbabilidad de una paz ficticia [y] rechazaban como inútiles, cuando no como peligrosas, las tentativas de acción social que se emprendían para la conquista del pueblo y la opinión.[103]

Sin embargo, no todas las propuestas de los militantes corrieron la misma suerte, y el congreso tapatío propugnó otras que, aunque menos radicales, eran parte del reformismo católico. Así, fue aprobada una proposición que denunciaba la explotación inherente a las tiendas de raya: "El congreso considera como obligación de los patronos pagar a los obreros su salario íntegro y en dinero en efectivo; salvo que estén más favorecidos por otra costumbre que prefieran los mismos trabajadores".[104]

Además recomendó una proposición del delegado apostólico, José Ridolfi, que pedía la elaboración de proyectos para la construcción de casas para los pobres. En esto, Ridolfi citaba como ejemplo un proyecto que estaba realizándose con éxito en la diócesis de Zamora, y que el propio congreso reprodujo en su memoria.[105] La iniciativa de Ridolfi también recomendaba la "formación de pequeños capitales" para que los pobres no dependieran de prestamistas y usureros. En esto Ridolfi se hacía eco de quien ya en el congreso poblano se había mostrado como especialista en la materia, el licenciado Miguel Palomar y Vizcarra. Este último presentó desde entonces versiones cada vez más pulidas del sistema que en Alemania Friedrich Raiffeisen había aplicado con éxito para el refaccionamiento del crédito, especialmente el rural. La proposición del congreso de 1906 era por demás sugestiva:

[103] Eduardo J. Correa, 1915, pp. 437-438.
[104] *Congreso Tercero*, 1908a, p. 240, núm. 239.
[105] *Congreso Tercero*, 1908b, pp. 689-692, "Bases para una asociación que tendrá por objeto la construcción de casas para obreros en la ciudad de Zamora".

Como medio eficaz y adecuado para conseguir la expansión del capital por la caridad y el trabajo, el tercero congreso católico y primero eucarístico de Guadalajara recomienda a los católicos el establecimiento de cajas de ahorros y préstamos sistema Raiffeisen.[106]

Y la propuesta resultaba sugestiva no sólo por referirse a la creación de un "capital católico" —acostumbrados como estaban a adjetivarlo todo de ese modo—, sino porque perseguían básicamente tres objetivos: combatir la usura, crear y conservar la clase media y fomentar la prosperidad agrícola. Muy significativo resulta que las conclusiones del congreso repitan a renglón seguido, con mayor propiedad, el tema de la clase media y de la pequeña burguesía rural: "El congreso declara que la creación y conservación de la clase media, especialmente de la formada por agricultores en pequeño, es indispensable en toda sociedad bien organizada".[107]

Más adelante, al exponer los congresos agrícolas, volveremos sobre el tema de la concepción que las diversas corrientes católicas sustentaban con respecto a la propiedad agraria. Por lo pronto, baste decir que los militantes —la mayoría pertenecientes a los sectores urbanos— sabían que nada podrían realizar en el campo sin el concurso de los clérigos. Ellos, asentaban las conclusiones, "felizmente" aún tenían influencia en el país y eran los primeros y más idóneos difusores del mensaje social de los congresos. Una conclusión fue especialmente dirigida a los seminarios, aunque era extensiva a todos los centros católicos de enseñanza. Se trataba de que en todos ellos se procurara "generalizar los estudios de ciencias sociales".[108] Esta resolución estaba inspirada en las determinaciones de algunos obispos, que ya habían implantado en sus respectivas casas de estudios algunas materias de sociología o que habían dotado a sus bibliotecas de las obras sociales de la época.[109] También se aprovechaba el alto número de obispos y clérigos asistentes a la reunión para insistir en ello. Esta conclusión se explica asimismo porque por primera vez en un congreso mexicano se destacó la presencia de un significativo número de superiores de las provincias de las órdenes y congregaciones religiosas.

El Tiempo, en una comedida reseña del congreso tapatío, daba cuenta del extraordinario poder de convocatoria y de asistencia que

[106] *Congreso Tercero*, 1908a, p. 238, núm. 230.
[107] *Congreso Tercero*, 1908a, p. 238, núm. 232.
[108] *Congreso Tercero*, 1908a, p. 238, núm. 233.
[109] *El País*, 24 de octubre de 1906; Eduardo J. Correa 1915, p. 439; AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, Puebla, 27 de enero de 1907.

tuvo esta tercera reunión nacional. Según la lista de asistentes —dejando fuera a quienes aceptaron ir pero no fueron y a quienes se excusaron—, el total de participantes fue de 166.[110] Predominaron los clérigos, pues fueron poco más del doble que los seglares; sin embargo la labor de estos últimos no fue despreciable, pues era en ellos en quienes caía el peso de la organización y de la realización de los eventos, reuniones y ponencias. Los seglares —en unión con algunos sacerdotes más o menos jóvenes— parecían más adentrados, radicales y entusiastas por implantar en México las reformas católicas que los mismos clérigos. En el congreso tapatío no se ocultaron ambas tendencias: mientras el obispo Ignacio Montes de Oca —"el líder del ala conservadora de la Iglesia", como le llama Rohlfes— hablaba de que en el congreso las cuestiones religiosas debían anteponerse a las materiales, el abogado Francisco Elguero declaraba en el discurso inaugural que la Iglesia conocía bien las necesidades de los tiempos y debía sostener las aspiraciones legítimas de los pobres y de las clases trabajadoras.[111]

"La comedia llamada 'Congreso Católico': Oaxaca 1909"

Poco más de dos años después del congreso tapatío, a fines de enero de 1909, se celebró en Oaxaca el Cuarto Congreso Católico Mexicano, que con tal nombre y tales finalidades reuniría por última vez a los militantes. Luego de la celebración oaxaqueña, la llamada "Obra de los Congresos" desapareció en México. Esto nos introduce de lleno en la problemática que rodeó a este congreso y que determinó la desaparición de este tipo de reuniones.

Para empezar, hay que afirmar que se trató de un congreso atípico y diferente por variadas razones. Se realizó, en efecto, fuera del eje geográfico de la restauración católica mexicana. Además, tuvo una muy corta duración: sólo cuatro días (del 19 al 22 de enero), mientras los anteriores habían durado entre una semana y 10 días. No siguió la distribución en comisiones, esquemas y discusiones de los anteriores, tal y como estaba ya predeterminado por los estatutos de los congresos, sino que pretendió considerar un sólo tema: el problema indígena, a través del cual se intentó abordar la cuestión social.

[110] Véase "Lista de congresistas", *Congreso Tercero*, 1908a, pp. 111-121; *El País*, 23 de octubre de 1906.

[111] Rodney Anderson, 1976, p. 186.

Ahora bien, aunque se inició con una ceremonia piadosa y *El País* habló de las "festividades religiosas" de Oaxaca, este congreso no se adjetivó de modo alguno.[112] Se inició con la coronación de la Virgen de la Soledad el día 18 de enero, víspera de la inauguración del congreso. Sin embargo, no se trató tema piadoso de ningún género aislado de los asuntos sociales. Recibió su nombre, como el primer congreso poblano, sin añadidura alguna, y también como el congreso poblano tuvo, según *El País*, mayor número de participantes laicos.[113] Empero, la mentalidad que privó en Oaxaca pareció ser muy diferente de la que se había venido formando a través de las discusiones y enfrentamientos de los otros congresos.

Debemos por lo tanto decir que no sólo cambió el eje geográfico católico de restauración, sino también de orientación sociopolítica. Esto se vio asimismo en un hecho muy significativo, pues mientras los otros congresos sólo hacían una alusión a las autoridades civiles, éste convidó a la esposa del presidente como invitada de honor. Si acaso el de Guadalajara había ido un poco más allá que los dos primeros al contar con la presencia del gobernador del estado, general Miguel Ahumada, a la sesión de clausura, pero no tanto como el de Oaxaca. Doña Carmen Romero Rubio de Díaz declinó la invitación, pero envió como su representante personal a Matilde de Castellanos, esposa de Esteban Maqueo Castellanos, uno de los científicos.[114]

Todo lo anterior le dio a la asamblea sureña un tono que no escapó a la sagacidad y sorpresa de los militantes. En efecto, reunir en un congreso católico y en un solo haz a elementos tan significativos, como a doña Carmelita —o a su representante—, a Oaxaca —estado del presidente—, a Gillow, a los científicos, y todo ello en 1909, les hizo olfatear que las cosas andaban por un camino diferente. En un principio el licenciado Francisco Traslosheros, esperanzadora e ingenuamente, pensó que éste era el camino adecuado, y así lo escribió a Miguel Palomar y Vizcarra a mediados de 1907, en plena etapa de preparación del evento:

> El referido viaje a Oaxaca... tiene por objeto... el de hablarle [a Gillow] acerca de su congreso que entiendo será en diciembre de este año, no obstante que el Ilmo. Sr. Ibarra asegura que será hasta el año entrante. ¿No te habrá parecido que el que se verifique dicha asamblea hasta por allá con probabilidades de ser menos concurrido que los otros bajo el ampa-

112 *El País*, 15 de enero de 1909; *El Tiempo*, 20 de enero de 1909.
113 *El País*, 15 de enero de 1909, cit. en Jorge Adame, 1981, p. 192.
114 *El Tiempo*, 20 de enero de 1909.

ro de una persona de tanta influencia y tan conocedora de los *móviles* y espíritu de las referidas reuniones da qué pensar que quizá Dios quiera que en aquella tierra cuna de otras *libertades*, nazcan también otras libertades?[115]

Sin embargo, a pocos días de celebrado el congreso, el doctor José Refugio Galindo escribía también al licenciado Palomar y Vizcarra, dándole cuenta de sus impresiones sobre la reunión:

> Heme aquí venido de Oaxaca... Una población antes ultrajacobina y ahora católica en su inmensa mayoría, si bien no con el catolicismo práctico... Asistí a la comedia llamada congreso católico... Ud. ya sabe cómo sabemos imaginar música celestial... Con mi granúsculo de polvo contribuí a que se realizara el congreso *real*, las sesiones secretas de los Ilmos., prelados en número de trece pontífices. Darán una pastoral colectiva, ¿dirá ella todos los dolores que se comunicaron?, ¿todos los sobresaltos y temores por el porvenir patrio que sienten?, ¿todo lo que acordaron y más todavía todo lo que sus corazones se unieron en Cristo y por Cristo para el bien de la patria?[116]

Esta reflexión del doctor Galindo muestra, una vez más, que algo especial sucedió en Oaxaca. Los pocos datos disponibles no llegan a aclarar exactamente qué fue lo que determinó la conducta de los asistentes; pero sí, por lo menos, contribuyen a problematizar el asunto y a que nos vayamos con pies de plomo. Lo que a ciencia cierta sabemos es que no hubo ya un congreso católico más, ni el que estaba programado para efectuarse en la ciudad de México en 1910.[117] No podemos decir que el arzobispo de la capital, José Mora del Río, hubiese sido indiferente a la celebración de un congreso, si consideramos que fue el promotor de los agrícolas y un impulsor decidido del catolicismo sociopolítico, además de que la celebración del centenario de la Independencia podría haber influido también a favor o en contra de la celebración. La actitud de Mora del Río y el apoyo que dio no a los congresos católicos, sino a las semanas sociales —una de las cuales se celebró en la capital, justamente en 1910—, hacen aún más pro-

[115] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, Puebla, 30 de agosto de 1907.

[116] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de J.R. Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, León, 31 de enero de 1909.

[117] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 18 de octubre de 1909.

blemático el asunto, ya que éstas reunieron a los católicos radicales y dejaron fuera a los liberales y conservadores.[118]

Por otra parte, el tono de la referida pastoral colectiva no parece haber tenido el peso que el doctor Galindo le atribuyó, y no parece haber traducido "todos los sobresaltos y temores por el porvenir patrio". Incluso se tiene la impresión de que algún otro documento circuló entre los asistentes, pero no podemos llegar a precisar qué intenciones tenía. En efecto, el día anterior a la inauguración del congreso oaxaqueño, Traslosheros comunicaba a Palomar haber sabido de un escrito elaborado por "un cuerpo secreto de católicos" del centro del país y que se había remitido a los prelados mexicanos para su aprobación y divulgación desde Oaxaca. Traslosheros aseguraba que el tal documento —"el anónimo", le llamaba— había merecido la apreciación de "dictado magistral".[119]

Ahora bien, reuniendo los datos dispersos y teniendo en cuenta las diferentes orientaciones sociopolíticas de los católicos, podemos hipotetizar que el documento clandestino trataba de alguno de estos dos asuntos: o del apoyo decidido de los católicos al régimen o de un proyecto sociopolítico autónomo. Sin embargo, ninguno de los dos elementos de la disyuntiva surgió públicamente en Oaxaca, por más que las políticas del régimen salieran mucho más apoyadas que del congreso de Guadalajara. Lo único que prescribió la pastoral colectiva emanada del "congreso real" del que hablaba Galindo, fue la creación de una "gran asociación nacional católica". Resulta sintomática la falta de coordinación entre esta decisión episcopal y las conclusiones del congreso. Esto muestra de algún modo las dificultades internas por las que pasaba en ese momento el catolicismo sociopolítico. Esta asociación se inspiraba, como lo percibieron los militantes, en el *Volksverein* alemán.[120] Debía ser la Junta central de la Obra de los Congresos la que realizara tal proyecto.

[118] El arzobispo Mora y del Río también escribió una carta pastoral apoyando las decisiones del congreso oaxaqueño y defendiéndolo de sus detractores. Sin embargo, su actitud y apoyo a los radicales desmienten algunas de sus opiniones de la tal pastoral, como la indicación de no participar en política. Mora y del Río, a pocos meses de haber tomado la sede metropolitana y primada de México, debía mostrarse seguramente cauteloso y formal. John Rohlfes, 1977, pp. 179-180.

[119] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 17 de enero de 1909.

[120] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 28 de enero de 1909. El *Volksverein* era una institución de origen alemán que pronto fue tomada de modelo en los países europeos y latinoamericanos. El término fue traducido en España como "Acción Social Popular" (ASP). Sin em-

A todo ello se vino a añadir un nuevo elemento del problema al ya de por sí problemático congreso sureño. En efecto, si hemos hablado de las reuniones normales de los congresistas y de las secretas de los obispos, es necesario hablar también de una más que, sin carácter público, reunió a algunos de los sociales más decididos. Así la describía Galindo a Palomar y Vizcarra en enero de 1909:

> Allá también [en Oaxaca] y cuando ellos [los obispos] discutían sabiamente, en el apartado alojamiento de uno de ellos y con la mirada intelectual hacia arriba y presintiendo el helado cierzo y las tremendas y rápidas ráfagas de vendaval acaso no lejano, nos reunimos cinco católicos mexicanos y pusimos en común, después de invocada la protección celestial consoladora de los pobres, un granito de mostaza en la tierra de... [*sic*]. Acordamos que vendría yo a someterlo a la aprobación de monseñor Mora [del Río]. El señor Mora aprobó y U. es, amigo mío, la primera persona a quien invito a formar una de las redecillas de la plantita que acaso nacerá de la minúscula semilla.[121]

De esta reunión nacieron los Operarios Guadalupanos, de quienes nos ocuparemos en el próximo capítulo.[122] Por lo pronto, debemos afirmar que por lo menos tres reuniones diferentes se realizaron separadamente en Oaxaca en 1909: la de los obispos, que decidió la organización del *Volksverein* mexicano; la de los "cinco católicos" que heredaron, como lo veremos, las decisiones más sociales, democráticas y radicales de los congresos católicos, y la de los congresistas, que habían sido convocados para estudiar el problema indígena.

---

bargo, se divulgó la palabra alemana, que literalmente significa "asociación del pueblo". Era definida así en 1908: "La Acción Social Popular es una institución de carácter general, de organización estrictamente personal, que tiene por objeto promover por todos los medios legítimos la acción social católica, especialmente entre las clases más numerosas". *Volksverein Hispanoamericano*, 1908, p. 5. La iniciativa de un *Volksverein* hispanoamericano provenía de las actividades de la Acción Social Popular española que, dirigida por el jesuita Gabriel Palau, tenía su centro en Barcelona. Este *Volksverein* español fue el esfuerzo mas dinámico por propagar el catolicismo social y el sindicalismo cristiano en España, particularmente en Cataluña entre 1908 y 1916. Colin M. Winston, 1985, pp. 38-39.

121 De mucha importancia consideramos estos irónicos puntos suspensivos en el original. Suponemos que Galindo, dada su condición de militante social, bien pudo haber escrito "la tierra de" Juárez, Díaz o Gillow. Para la argumentación de Galindo cualquiera de los tres hubiese quedado bien ya que, como acostumbraban, la crítica al liberalismo era su pan de cada día. AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de J.R. Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, León, 31 de enero de 1909.

122 Según John Rohlfes la fundación de los Operarios Guadalupanos fue una "decisión adicional" del congreso. Fue, sin embargo, una disensión manifiesta contra las propuestas del congreso. John Rohlfes, 1977, p. 178.

Toda esta situación problemática que rodeó al congreso oaxaqueño ha provocado que las opiniones con respecto a él sean divergentes. A ello ha contribuido el hecho de que este congreso no hizo la publicación de su memoria completa, como los tres anteriores. Sólo publicó en 1909 un folleto en donde se contenían solamente las 177 conclusiones que se habían acordado.[123] Además, el hecho de que algunos historiadores no parezcan haber tenido conocimiento ni siquiera de este folleto, ha propiciado algunas especulaciones.

Ciro Hernández, el primer historiador de los congresos, no lo localizó y se atuvo a la opinión del padre Jesús García Gutiérrez, quien le aseguró que el gobierno porfiriano había prohibido la publicación de las minutas del congreso.[124] De parecida opinión es Francis E. Wakely quien, en 1974, escribió que los integrantes conservadores de la jerarquía ejercieron presión para detener la publicación de los documentos oaxaqueños, aduciendo que se había llegado demasiado lejos.[125] El mismo John Rohlfes, que tuvo acceso a excelentes materiales sobre los congresos, pudo conocer las conclusiones del de Oaxaca en una obra que sobre Eulogio Gillow escribiera en 1920 José Antonio Rivera.[126] Rohlfes parece adherirse también a la opinión de que la publicación de las conclusiones poco más de 10 años después de efectuado el congreso, debió responder a las mismas razones. Incluso opina que antes de que los carrancistas destruyeran la imprenta diocesana, la Iglesia oaxaqueña tuvo oportunidad de editar la memoria del cuarto congreso, lo que realmente no sucedió.[127] Por su parte Jean Meyer, que sí conoció las conclusiones editadas en 1909 por *La Voz de la Verdad*, opina que el congreso oaxaqueño fue el más importante porque condicionó el desarrollo ulterior del Partido Católico Nacional, e incluso afirma que las reformas laborales de 1917 bien pudieron estar inspiradas en los actos del congreso oaxaqueño.[128]

No podemos decir que las opiniones anteriores estén del todo equivocadas, pues ciertamente la asamblea oaxaqueña hizo aportaciones que eran excepcionales, como la de estudiar el problema indígena o la preocupación por los migrantes mexicanos en el sur de Estados Unidos.[129] Sin embargo, estas opiniones contrastan con la situación que hemos analizado anteriormente y que muestra la división interna de

[123] *Cuarto Congreso*, 1909, 51 pp.
[124] Ciro Hernández, 1959, pp. 3-4.
[125] Francis E. Wakely, 1974, p. 75.
[126] José Antonio Rivera, 1920.
[127] John Rohlfes, 1977, p. 166.
[128] Jean Meyer, 1973, pp. 50-51.
[129] Eulogio Gillow, 1910, 28 pp.

los católicos. Además, difieren de la opinión de los mismos asistentes: ya fuera de la de Galindo, que hablaba de la "comedia" de congreso y de un "congreso real" frente al otro supuestamente ficticio; ya fuera de la de Sánchez Santos, que se quejaba de que "se habían festinado mucho los trabajos" y de que "materialmente la cosa había andado malísimamente costeada".[130] Por otra parte, no deja de sorprender la vaguedad con que Miguel Palomar y Vizcarra renunció a asistir al congreso. ¿Sabía Palomar de los intentos de Gillow y de que su actuación en el último congreso tapatío eran indicadores de que pretendía echar marcha atrás en ciertas decisiones de los católicos sociales? No lo sabemos. Sólo estamos al tanto de que cuatro meses antes Agustín Arroyo de Anda, de la junta central de los congresos, decía a Palomar:

> Tengo el gusto de informarle que monseñor Gillow y la junta central se complacen de la valiosa participación de U. en el cuarto congreso tratando de evitar prácticamente las luchas entre el capital y el trabajo, los horrores de las huelgas, de la mendicidad, de la vagancia y del crimen, resultado del orgullo del rico y del odio del pobre.[131]

Pero a principios de enero de 1909, en vísperas del congreso y cuando ya Palomar había decidido no asistir, Gillow le manifestaba la contradicción que sentía al no contar con uno de los "más eficaces" militantes católicos para tratar los temas sociales.[132] Creemos que no fueron los asuntos de trabajo aducidos por Palomar los que le impidieron asistir a Oaxaca. Primero porque fue prácticamente la única reunión en sus muchos años de militante a la que se negó a asistir, y segundo porque, si bien estaba de acuerdo en el diagnóstico de Arroyo de Anda que lo invitaba al congreso, no concordaba con la solución.

De esta situación que suponemos hizo desistir a Palomar, también ha dado cuenta Rodney Anderson en un extenso estudio sobre los trabajadores mexicanos. Anderson opina, en efecto, que este congreso fue más conservador que el de Guadalajara y que sus recomendaciones fueron dejadas a la buena voluntad de los industriales y no consideradas como un deber de justicia. Aunque afirma no tener disponible más evidencia que la inconformidad de algunos militantes con

[130] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 28 de enero de 1909.

[131] AMPV, caja 3, carpeta "1908 y 1920", carta de Agustín Arroyo de Anda a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 16 de octubre de 1908.

[132] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de Eulogio [Gillow] a Miguel Palomar y Vizcarra, Oaxaca, 9 de enero de 1909.

el congreso oaxaqueño, no deja de ser real su observación.[133] Y ciertamente, basta hacer una comparación con las resoluciones de Guadalajara para darse cuenta que las de Oaxaca, dos años después, estaban fincadas sobre bases más débiles.

De esto dio cuanta Victoriano Agüeros que, inconforme con las resoluciones oaxaqueñas, habló de la necesidad de intervenir con más decisión en los problemas laborales. Para ello puso de modelo la legislación que los católicos belgas y alemanes habían propuesto en sus respectivos países.[134] Indudablemente que Agüeros no había quitado el dedo del renglón acerca del problema de las huelgas. Tal como se había dicho en Guadalajara, el problema de estas últimas concernía más que nada a los patronos quienes, por la fluctuación salarial, el maltrato a los obreros y la preferencia por los extranjeros, provocaban la inconformidad de los trabajadores. El diario de Agüeros, *El Tiempo*, había sido muy claro en su opción de ponerse del lado de los trabajadores tanto en la huelga de Cananea, como en la de los tejedores o en la de Río Blanco. Ciertamente que había tomado el punto de vista católico explicando que de ambas partes existía el problema, pero había seguido la consigna de que "la ley y el Estado deben su apoyo a los débiles en el conflicto de interés".[135]

En estas ideas estuvo de acuerdo el licenciado Francisco Pascual García, quien en una de las sesiones del congreso de Oaxaca se refirió al problema de las huelgas. García debió resultar molesto a algunos de los oyentes cuando apoyó la huelga como derecho obrero desde el punto de vista cristiano.[136] Todos sabían que, como en Guadalajara, por prudencia nada de eso podía salir a los cuatro vientos. Pero al mismo tiempo los sociales sabían que el régimen y sus partidiarios no darían solución al problema pues no tenían los elementos adecuados. Sólo ellos —de eso estaban convencidos— podían abordar con éxito el problema social. La conclusión era obvia: organizar un movimiento sociopolítico autónomo "netamente católico", a despecho incluso de algunas autoridades eclesiásticas, lo que como hemos visto, fue hecho por los cinco primeros Operarios Guadalupanos con el apoyo del arzobispo Mora.

Por otra parte, resultó muy sintomático que mientras un periódico católico como lo era *El Tiempo* haya discordado con la debilidad de las resoluciones del congreso de Oaxaca, el órgano oficioso del ré-

133 Rodney Anderson, 1976, p. 188.

134 *El Tiempo*, 27 de enero de 1909; Rodney Anderson, 1976, p. 188.

135 *El Tiempo*, 4 y 16 de enero de 1907; Moisés González Navarro, 1973, pp. 335-336.

136 *El País*, 22 de enero de 1909.

gimen, *El Imparcial*, celebró ampliamente el evento. Alabó a los obreros católicos por "honorables" y ahorrativos. Habló de los congresistas, de los hacendados y comerciantes, de lo fructífero de sus resoluciones y de los hermosos ideales que los movían. Pero sobre todo no midió elogios por los acuerdos tomados en favor de los indígenas.[137] Todo esto resultaba muy positivo para los militantes sociales, pero infructuoso si se quedaba en el terreno de la caridad, de la persuasión o de la buena voluntad. Para ellos nada de eso valía si no implicaba la acción concreta, la organización social y la justicia. Y por si todo esto fuera poco, implicaba también la opción política.

Así, mientras la carta pastoral colectiva de los obispos asistentes al congreso de Oaxaca afirmaba y recalcaba que los congresos católicos no pretendían inmiscuirse en asuntos políticos, sino sólo en los sociales y los religiosos, los militantes obraban con otra perspectiva.[138] El justificante para tal intervención era la irrupción de la cuestión social en el momento en que "la generalidad menos lo pensaba", y las "tremendas y rápidas ráfagas de vendaval acaso no lejano" que en esos años ya motivaban a los militantes a "ir uniendo todos los eslabones de la cadena para utilizarla en el momento oportno".[139] Ideas todas éstas que, entre 1906 y 1909, estaban presentes no sólo entre los católicos sino en la generalidad de los grupos politizados del país. En todos ellos influyeron de manera decisiva la situación laboral, la crisis de 1907 y el problema de la sucesión presidencial. Este último, desencadenado desde marzo de 1908 luego de las declaraciones del presidente al periodista norteamericano James Creelman, también confirmó las convicciones de los católicos que deseaban "tomar buenas posiciones en espera del combate".[140] En esto no diferían mucho de las opiniones corrientes, tal como lo expresaba José Elguero desde mediados de 1906: "Tenemos la mayoría y en las elecciones seríamos invencibles, si las elecciones fueran un hecho en México. Yo creo que debemos prepararnos para que, a la muerte del general Díaz, las elecciones dejen de ser la farsa ridícula que son ahora".[141]

[137] *El Imparcial*, 18-21 de enero de 1909; *El Tiempo*, 17 de febrero de 1909.

[138] *El País*, 16 de marzo de 1909.

[139] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", cartas a Miguel Palomar y Vizcarra, Puebla, 27 de enero de 1907; Jalapa, 31 de mayo de 1908; México, 18 de octubre de 1909; AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de J.R. Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, León, 31 de enero de 1909.

[140] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, Puebla, 29 de abril de 1908.

[141] AMPV, caja 3, carpeta "1906 y 1907", carta de José Elguero a Miguel Palomar y Vizcarra, Morelia, 31 de agosto de 1906.

Sin embargo, poco manifestaron los acuerdos de Oaxaca este intento radical de los militantes y se inscribieron en la certeza de que el régimen era inconmovible. Dos puntos de vista se enfrentaron: el de los radicales católicos que pretendían un movimiento autónomo en vista del desgaste del régimen, y el de los partidiarios de éste para quienes la reforma de sus debilidades bastaba para solucionar el estallido que ya se preveía. Esto último explica la inconformidad de los militantes radicales con las conclusiones de Oaxaca, a pesar de que algunas de ellas fueran irrefutables, novedosas y hasta excepcionales.[142] Así, el tratamiento del problema indígena era necesario y urgente; pero quitaba fuerza a los planteamientos sociopolíticos de los radicales. Éstos, en efecto, iban más allá al proponer un proyecto total de reformas sociales y políticas y no únicamente la solución de un problema social, por más significativo que éste fuera.

Más se notó esta perspectiva cuando los acuerdos de Oaxaca se vieron inscritos en el catolicismo liberal, en el paternalismo y en el intento de mantener la situación tal como se venía dando, aunque descargándola de sus abusos. Otra fue la perspectiva oaxaqueña con respecto al salario, a las tiendas de raya, a los límites territoriales de las haciendas, al alcoholismo, a las huelgas, a las obligaciones de los patrones, al robo por hambre, a la expansión de la clase media, a la pequeña propiedad rural y a la necesaria colaboración con las autoridades porfirianas para resolver los problemas sociales. Contrasta la insistencia del congreso en este último tema, que sólo alguna vez fue señalado en las demás reuniones. Se habló, en efecto, en las conclusiones, de instruir al indígena en las "nociones de nuestro sistema político" y de que aprendiera no sólo los derechos que la Constitución le otorgaba, sino también y "principalmente" los deberes y obligaciones del ciudadano. Se recomendó además que se "suplicara" a tal o cual autoridad civil o ayuntamiento la realización de determinada acción; que se tomara en cuenta al ministerio de fomento o al código sanitario federal; que se hiciera una "respetuosa" propuesta a las legislaturas estatales para evitar el embargo de propiedades campesinas, y que se buscara el reconocimiento y la protección del Estado a las agrupaciones laborales.[143]

Por otra parte, temas como el del salario fueron tratados con menor firmeza que la que se vio en Guadalajara. Así, se decía que podía admitirse el "salario infra-mínimo cuando por una crisis general el

[142] Véase por ejemplo el detallado articulado con respecto a la protección técnica del minero y a la construcción de las minas. *Cuarto Congreso*, 1909, núms. 102 a 130.

[143] *Cuarto Congreso*, 1909, núms. 8, 64, 93, 135, 148, 161 y 166.

operario se vería sujeto a no encontrar trabajo pereciendo de miseria''.[144] Que de hecho así estuviera sucediendo, no justificaba que de derecho los católicos lo admitieran y expresaran en un documento de un congreso nacional. Esto estaba en manifiesta contradicción con los acuerdos sobre el aumento de los jornales tomados en los congresos agrícolas, con el congreso de Guadalajara y con las prescripciones de León XIII.[145]

Como se ve, el punto de vista del congreso de Oaxaca invertía el tomado por los congresistas de Guadalajara. En esta última ciudad, como anotamos, se trató de convencer que no era falta de valor cristiano, sino prudencia, lo que llevaba a no divulgar a ''los cuatro vientos'' las implicaciones del salario estipulado por León XIII, ya que se encontraban en contradicción con los criterios de Porfirio Díaz. Ahora en Oaxaca, no sólo prevaleció la supuesta prudencia, sino que no tuvieron empacho los participantes en la asamblea en publicar una conclusión que se hallaba en flagrante contradicción con el pensamiento social cristiano y con la *Rerum Novarum*. Dos interpretaciones divergentes que no sólo explican las condiciones del sur mexicano donde se realizaba el cuarto congreso, sino la contradicción entre los católicos. Para quienes tomaron la delantera en el congreso oaxaqueño era el concepto ''caridad'' —entendido en su más estrecha versión— el que determinaba la equidad en las relaciones laborales; para los de Guadalajara, era la justicia. Así, en el de Oaxaca se afirmaba en la conclusión 69 que ''por motivo de caridad, y a veces por justicia'', el patrón debía indemnizar al trabajador; y la 146 parecía muy explícita en el problema, pero invertía la conclusión:

> El modo inconveniente, brusco, despótico y altivo con que se ha tratado a veces a la clase obrera en las fábricas ha lastimado altamente su dignidad, produciendo serios conflictos entre el capital y el trabajo. Si pues el mal trato ha inducido a los obreros a huelgas desastrosas, no ha contribuido en menos parte, sino quizá en la mayor, la falta de equidad en el salario del pobre trabajador, así como el lucro indebido que con este producto, en gran parte sudor de su rostro, enriquece al patrono. Procúrese pues equilibrar los intereses en la balanza de la justicia, sobreponiéndose la caridad.[146]

Se invertía la conclusión porque en el apartado titulado ''condiciones a que ha de sujetarse el salario'', no se indicaban las normas

[144] *Cuarto Congreso*, 1909, núm. 67.
[145] *Rerum Novarum*, 1891, núm. 32. Véase *ut supra*, nota 97.
[146] *Cuarto Congreso*, 1909, núm. 146.

pontificias que en Guadalajara habían hecho furor. No se hablaba en efecto, más que de que el salario "no debe ser insuficiente para las necesidades de un obrero sobrio y honrado". Pero enseguida se admitía el "salario infra-mínimo" y no se hablaba ni del salario familiar, ni del pequeño excedente que siempre debía quedar para que el salario fuera justo, tal como lo estipulaba también la *Rerum Novarum*.

En cuanto a las tiendas de raya, buscaba el modo de presentarlas no tanto como un mal necesario, sino como una institución conveniente a ambas partes:

> Las tiendas en las fincas de campo que tienen un número suficiente de peones acasillados deben ser consideradas no como negocio para el propietario, ni como un esquilmo para la hacienda, sino como un servicio que se proporciona a los habitantes con el objeto de ahorrarles tiempo y facilitarles comodidad y bienestar. Se evitará pues el abuso de obligar a los sirvientes a que hagan sus compras con vales o de otra manera que no sea en efectivo, proporcionándole éste a la hora de la raya.[147]

Luego la conclusión 83 daba una innecesaria explicación que debía dejar muy tranquila la conciencia de los propietarios, justificándolos por no vender los productos al costo, tal como se había estipulado en Guadalajara y en los congresos agrícolas:

> El precio de los efectos será el de plaza tomando por base el que generalmente rige en los contornos pues es de presumir que cubra los gastos de tienda que son: el costo de los efectos, el alquiler del local, los dependientes, el alumbrado, las contribuciones, los transportes, etc., todo lo cual naturalmente hay que satisfacer con el producto de las ventas.[148]

Éstas y otras conclusiones dan la impresión de que el congreso de Oaxaca pretendía establecer y fortificar el orden porfiriano como el normal y necesario,[149] realidad ésta que, como hemos dicho, estaba en contra de la opción tomada por los militantes sociales.

[147] *Cuarto Congreso*, 1909, núms. 81-82.

[148] *Cuarto Congreso*, 1909, núm. 83.

[149] Así, podemos citar la referencia que hacen a "nuestro sistema político" y a la conveniencia de "usar toda la severidad posible para castigar el robo" que se haga a las haciendas. Se añade también un artículo que habla de que "en los terrenos que tienen en propiedad los indígenas se nota a menudo la tendencia a cambiar los linderos, principalmente cuando esos colindan con las haciendas". Señala enseguida el artículo que los dueños de estas últimas deben construir mojoneras "para hacer respetar el derecho de propiedad", y si eso no bastare, la "gente de orden" debe interesarse para que "ese derecho sea resguardado y que se imponga un fuerte castigo al delincuente". No se dice claramente que sea el indígena quien altere el derecho privado,

Incluso el tema mismo que parecía ser el centro del congreso, el de la protección a los indígenas, no estaba exento de un cierto equívoco. Y no sólo porque en el sur decir, indígena, peón, campesino, acasillado, minero o trabajador fuera prácticamente lo mismo, sino porque la asamblea de Oaxaca reveló una preocupación diferente y tuvo una distribución de temas distinta de las de los otros congresos católicos. Se tiene la impresión de que el tema indígena reflejaba más la preocupación de los científicos y de los burgueses cultos por el problema, que la que en realidad tenían los militantes sociales como primordial alrededor de 1909. Esto lo explica aún más el hecho de que al año siguiente la preocupación por el indígena no sólo se refiera a los del sur de la República —donde se podría confundir indio con proletario—, sino también al "indígena" que había emigrado a los Estados Unidos.[150] La cercanía de Gillow, arzobispo de Oaxaca, con los científicos, con la culta burguesía mexicana y con el mismo presidente, explican una preocupación —por la "masa indígena"— de la que ya Raymond Buve ha dado cuenta.[151]

Todo ello nos lleva a concluir que, mientras los otros congresos católicos buscaron adherirse lo más posible al punto de vista de los trabajadores —en lo que se refería a organización, sueldos, promoción— o al menos al dictado de los documentos pontificios —especialmente a la prescripción de la democracia cristiana—, el de Oaxaca no tuvo empacho en tomar decididamente el punto de vista de los hacendados, de los patronos y de los industriales. Incluso el hecho de que no se aludiera para nada a la promoción de la clase media y de los "agricultores en pequeño", de los que se habló en el congreso tapatío, confirman esta aseveración.

Así, las conclusiones del congreso sureño salieron del esquema en el que se venía desarrollando el proyecto de reforma sociopolítica ca-

---

pero el contexto del artículo no deja de señalarlos como los culpables de la apropiación de tierras en los linderos de las haciendas. En cuanto a los enganches no sólo no los condena como el congreso de Morelia, sino que los justifica diciendo que "para ciertas obras y trabajos faltan brazos y se solicitan ofreciendo buenos jornales". Luego hace una advertencia para que a los "enganchados" no se les esclavice, pero indica también que "debe cuidarse que los vagos no abusen de las circunstancias y falten a sus contratos, desertándose cuando hayan recibido sus anticipos". *Cuarto Congreso*, 1909, núms. 25, 26, 28, 91 y *passim*.

[150] El informe que al año siguiente del congreso elaboró el obispo Gillow no sólo hablaba de los indígenas sino de "las familias de mexicanos que quedaron del otro lado del Río Bravo al firmarse el tratado de Guadalupe Hidalgo; [y] también a los que continuamente emigran de nuestra República a la del Norte". Eulogio Gillow, 1910, p. 2.

[151] Raymond Buve, 1972, p. 7.

tólica, de modo que se rompió la lógica de las opciones y se interrumpieron de golpe las propuestas católicas. Éstas debían haber caído por su propio peso en Oaxaca, ya que la crisis nacional registrada en los años de intervalo entre el tercero y el cuarto congresos —entre 1906 y 1909— fue decisiva. Convenció a los militantes sociales de la bondad y de la autonomía de su propuesta y contribuyó a organizar definitivamente las fuerzas católicas.

Nada de esto manifestó el congreso oaxaqueño, ya que pretendió justamente lo contrario: integrar al régimen el catolicismo sociopolítico, utilizando su reformismo sólo en lo que pudiera contribuir a reforzar el poder porfiriano. Como los comprobamos, los obispos asistentes debieron disentir de algún modo, pues en una manifiesta falta de coordinación con los gestores del congreso lanzaron la idea de crear el *Volksverein* mexicano, organización abocada justamente a coordinar las fuerzas católicas. Si de hecho tal agrupación no floreció de inmediato, sí nació la de los Operarios Guadalupanos —también disidente en Oaxaca—, con una manifiesta intención de gestionar autónomamente los ideales sociales y democráticos del catolicismo sociopolítico.

LOS CONGRESOS AGRÍCOLAS, 1904, 1905 Y 1906

El primer congreso agrícola se efectuó en Tulancingo en septiembre de 1904, un mes antes de que se celebrara en Morelia el segundo congreso católico. Fue convocado por el recién nombrado obispo de la ciudad, José Mora del Río. No tuvo, como los congresos católicos, carácter nacional, sino que se circunscribió a los límites de la diócesis. Sánchez Santos, en un fogoso discurso, elogió a Mora del Río el día de clausura del congreso diciendo: "La historia dirá que fue *un obispo* quien, penetrado de ardores apostólicos y patrióticos, os llamó a tiempo para *conjurar* la borrasca, os llamó a tiempo para promover una grande obra *de justicia y de salvación*".[152]

Si éstas eran las palabras con que concluía su discurso, las iniciales pretendían describir cuál era la finalidad de un congreso agrícola: la solución del

> problema nacional mexicano, problema de vida [que] está constituido por estos dos extremos terribles: en la periferia la civilización fascinadora, la riqueza aplastante, el poderío supremo de los Estados Unidos de Amé-

[152] Trinidad Sánchez Santos, 1962a, p. 159. El subrayado es del original.

rica; en el centro, las tres grandes miserias de las tres cuartas partes de la población mexicana, la población agrícola: la miseria moral, la miseria económica y la miseria fisiológica.[153]

Con estas palabras Sánchez Santos trataba de expresar su percepción de la contradicción que ya para entonces existía entre la tradicional estructura agraria mexicana y el capitalismo, implantado con base en las estrategias de industrialización.[154] Estas últimas provocaron en el agro mexicano, entre otras cosas, la restricción del crédito agrario y la disminución del salario real de los trabajadores de las haciendas.[155] Según Alfonso de Maria y Campos la coexistencia entre ambos procesos era incompatible, no sólo en términos económicos, sino, sobre todo, en lo político y lo social.[156] Todo ello provocó la activación de los militantes sociales, que intentaron afrontar el problema dirigidos por el obispo Mora del Río. Además, convocaron a los hacendados para que fueran ellos quienes advirtieran el problema, pero más que eso, para que aceptaran las soluciones propuestas por el catolicismo sociopolítico. Esto último fue considerado por los militantes, en un principio, como un factor indispensable para que su propuesta tuviera una real y verdadera fuerza social. Sin embargo, luego de un lustro de intentos, se convencieron de que la pretendida fuerza había sido su debilidad. En este sentido, Moisés González Navarro señaló su apreciación al tratar de los congresos agrícolas:

> Fueron, en general, los más certeros en el diagnóstico de los males sociales por ellos descritos, que resueltos en la terapéutica propuesta para su remedio. Cosa natural, pues eran obra de hacendados movidos a duras penas por algunos clérigos y seglares de audaces concepciones para su tiempo, aunque casi no rozaron el problema de fondo de la redistribución de la propiedad agraria. La reiteración fue mayor en la humanización de las relaciones de trabajo en el campo.[157]

Todo esto fue intentado por los congresos agrícolas celebrados en Tulancingo en 1904 y 1905 y en Zamora en 1906. Empero, la celebración fallida del cuarto congreso agrícola, programado para León en 1907, mostró la incompatibilidad de las opciones propuestas por los militantes y las aceptadas por los hacendados. Por principio de cuen-

[153] *Ibid.*, 1962a, p. 147.
[154] Alfonso de Maria y Campos, 1979, p. 157.
[155] Friedrich Katz, 1980, p. 13; Raymond Buve, 1972, p. 9.
[156] Alfonso de Maria y Campos, 1979, p. 157.
[157] Moisés González Navarro, 1973, p. 272.

tas, el punto de partida adoptado por los primeros debió poner en guardia a los segundos. En efecto, el doctor José Refugio Galindo, militante social, presidente de los congresos agrícolas, lugarteniente laico del arzobispo Mora y él mismo propietario de una hacienda —aunque no gran hacendado—, señaló que la responsabilidad de la situación problemática correspondía a los hacendados:

> No culpemos al peón, él va por el camino que se le indica; culpémonos a nosotros mismos, porque no ponemos los medios de modificarlo. La dirección está en el propietario, éste es, pues, el único responsable... no culpemos al peón, el propietario es el responsable.[158]

Si el punto de partida de Galindo no estaba exento de paternalismo, tampoco lo estaba de agresividad. Esto lo explica, sin duda, el contexto teórico y la condición social, profesional y generacional de los militantes. Abogados, médicos, ingenieros, sacerdotes y medianos y pequeños propietarios inspirados en la corriente del catolicismo sociopolítico de la *Rerum Novarum*, intentaron hacer a su modo una incipiente reforma de las condiciones agrarias. Así, opinaron que los congresos agrícolas debían "salvar al proletario del campo de las seducciones del socialismo" y establecer los medios prácticos del "mejoramiento moral y material" de los campesinos.[159] Con ello pretendían solucionar el problema mexicano inspirándose en la consigna de León XIII de "ir al pueblo", y también en las actividades de sus correligionarios europeos.[160] Esto nos introduce de lleno en la composición interna de los congresos agrícolas, que, como apuntó González Navarro, reunieron a hacendados y a clérigos y laicos de "audaces concepciones para su tiempo".

Aunque se conoce con menor exactitud la integración del primero y del tercero de los congresos agrícolas, no parece ser muy diferente de la del segundo, que fue más explícito en aclararla. *El Tiempo* informaba que al primer congreso, el de 1904, habían asistido "muchos propietarios de haciendas y ranchos o sus representantes".[161] A ellos se añadían los clérigos, los delegados de la Sociedad Agrícola Mexicana y los militantes católicos.[162] Al parecer la mayoría de los asisten-

[158] José Refugio Galindo, 1906 a y b, pp. 71 y 151.

[159] Eduardo J. Correa, 1915, p. 438; *Boletín de la Sociedad Agrícola Mexicana*, 25 de septiembre de 1904.

[160] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Arnulfo Castro a Miguel Palomar y Vizcarra, Ore Place Hastings [Inglaterra], 27 de noviembre de 1910; *Boletín de la Sociedad Agrícola Mexicana*, 25 de septiembre de 1905.

[161] *El Tiempo*, 14 de septiembre de 1904.

[162] John Rohlfes, 1977, p. 93.

tes a esta primera asamblea agrícola eran habitantes de la diócesis de Tulancingo. No así los asistentes a la segunda, pues también se encontraban representantes de la ciudad de México, de Puebla, y probablemente de los estados de Tlaxcala y Veracruz. En cambio en el congreso de Zamora la representación fue mayor, ya que estuvieron presentes delegados de Guanajuato, Hidalgo, Morelos, Veracruz, Sonora, Oaxaca, San Luis Potosí, Jalisco, Michoacán y el Distrito Federal.[163]

El aumento de la representatividad en estas asambleas respondió a un acuerdo tomado en el segundo congreso agrícola para que dejaran de ser regionales, o sea circunscritos a Tulancingo y sus alrededores. Así, se optó también para que en adelante se denominaran "congresos agrícolas mexicanos" y no ya "de Tulancingo". Al segundo congreso, efectuado en esta última ciudad, asistieron poco menos de 70 congresistas; en cambio, al tercero, celebrado en Zamora, asistieron, al parecer, algunos más.[164] La lista de asistentes al segundo congreso registraba 13 clérigos, 12 profesionistas (cuatro médicos, cinco abogados, dos ingenieros y un notario), y además, otros 43 a los que les daba solamente el tratamiento de "señor don". Sólo de uno de estos últimos especificaba que era representante de los "pequeños agricultores" de Apan.[165] Es de suponer que los restantes eran propietarios de haciendas o ranchos, o bien, sus representantes.

En el congreso de Zamora aumentó, según *El Imparcial*, el número de clérigos, pues se contabilizaron 30.[166] Sin embargo, en una lista de asistentes publicada posteriormente por Arturo Rodríguez Zetina, sólo aparecían nueve clérigos al lado de 22 profesionistas y 37 congresistas, de quienes no se especificaban ni título ni actividad, o sea, un total de 68 asistentes. Empero, es probable que haya habido más clérigos, pues el mismo Rodríguez dice que el total de asistentes al congreso de Zamora fue de 94, aunque sólo transcribe el nombre de los 68 aludidos. También resulta interesante desglosar a los profesionistas: ocho médicos, 11 abogados, dos ingenieros y un farmacéutico.[167] No podemos confiar del todo en los números ni en los nom-

[163] *El País*, 17 de enero de 1906; *Segundo Congreso Agrícola*, 1906, pp. 3, 221 y *passim*.

[164] Luis González asienta que al congreso zamorano concurrieron 94 agricultores, y que los demás asistentes ostentaban títulos profesionales de abogado, médico, ingeniero, farmacéutico o sacerdote. Según John Rohlfes sólo asistieron a Zamora 72 delegados. Véase Luis González, 1984, p. 117, y John Rohlfes, 1977, p. 136.

[165] *Segundo Congreso Agrícola*, 1906, pp. 5-8.

[166] Cit. en John Rohlfes, 1977, p. 144.

[167] Arturo Rodríguez Zetina, 1952, p. 832.

bres consignados por Rodríguez, pues la prensa contemporánea dio cuenta de la asistencia de otros católicos no anotados por este autor. De todas formas, la suya es una aproximación a los datos contemporáneos y no se contradice con la lista de asistencia, ni con la composición interna de otros eventos similares.

En los congresos agrícolas había cierta heterogeneidad, donde se hacían presentes "todos los credos religiosos", tal y como lo explicaba el padre Agustín Magaña.[168] En efecto, había enviados episcopales oficiales, además de delegados del Consejo Superior de Salubridad del gobierno federal, miembros de la Sociedad Agrícola Mexicana, integrantes de la mesa directiva de los congresos agrícolas, periodistas y asistentes por cuenta propia. Entre estos últimos se distinguían dos grupos: el de los militantes sociales católicos y el de los agricultores y hacendados.

Los congresos agrícolas agruparon en cinco mesas de estudio los problemas del campo mexicano: la embriaguez, la existencia de la "verdadera familia" campesina, la protección a la niñez entre los agricultores pobres, el remedio a la miseria de los jornaleros y el estudio de asuntos económicos y técnicos.[169] En la reunión de Zamora este último tema se dividió en dos, ya que englobaba demasiados contenidos.

El tema de la embriaguez no difería mucho de lo ya tratado en los congresos católicos, pero era más explícito en exculpar al campesino pues no lo consideraba el único responsable del problema. A diferencia del congreso católico de Oaxaca, que manipuló un cierto revanchismo hacia los trabajadores culpándolos de sus propios problemas, en los congresos agrícolas se afirmó que "el peón es ebrio por necesidad reparadora, por hambre, por costumbre, por explotación, por ignorancia, por disimulo de las autoridades y por tendencia a la ociosidad".[170]

Además, afirmaron que el alcoholismo se originaba también por la falta de distracciones y recreos honestos, por la desidia de los amos y por la protección que muchos de ellos daban a la embriaguez.[171] Para remediar el problema se prescribieron algunas medidas preventivas: la introducción de algunos ejercicios de *sport*, la exhibición de "vistas producidas por linternas mágicas", las audiciones fonográfi-

[168] P.A.F. Valencia a Jesús Tapia, en Jesús Tapia, 1986, p. 153.

[169] *Boletín de la Sociedad Agrícola Mexicana*, 25 de septiembre de 1904; *Segundo Congreso Agrícola*, 1906, pp. 211 y *ss.* y *passim*.

[170] Palabras del licenciado Trinidad Herrera comentadas por Trinidad Sánchez Santos, 1962a, p. 149.

[171] *Segundo Congreso*, 1906, p. 211, núm. 1.

cas y la integración de coros y bandas de música donde los peones aprendieran "cantos morales o patrióticos". Desde luego que se incluían otras medidas como la predicación, la moralización, la enseñanza y la restricción en el horario de venta de bebidas embriagantes.[172] Entre los medios represivos, se habló de castigar al peón con medio día de jornal si se ausentaba del trabajo, particularmente si lo hacía en el ya entonces llamado "san lunes".[173] Además se proponía que en los códigos civiles de los estados se previera el castigo a la embriaguez. De hecho, en el estado de Hidalgo, José Refugio Galindo, presidente de los dos primeros congresos agrícolas, visitó al gobernador para pedirle que mandara al congreso local una iniciativa de ley sobre la embriaguez.[174]

Los temas segundo y tercero estaban muy relacionados entre sí, ya que trataban de proteger tanto a la familia campesina como a los niños que en ella nacían. Sin embargo, de mayor arraigo fue el tema infantil, pues el referente a la familia pareció ser el más débil y flojo de todos los que trataron los congresos agrícolas. En efecto, el tema de la familia se redujo a promover el matrimonio legal entre los peones, evitando así el amasiato que aseguraban era frecuente en las haciendas. De este modo pensaban contribuir a la moralización del trabajador, pero también a su ordenamiento ya que se evitaría que anduviese de finca en finca seduciendo mujeres.[175]

Aun en esto Sánchez Santos exculpaba al trabajador, que había visto de repente destruida la unidad familiar por el progreso moderno, destrucción que había provocado según investigaciones de los congresistas apoyadas "en la experiencia y la estadística", el aumento de la mortalidad infantil en el campo mexicano. La causa inmediata de ello la atribuyeron los congresistas al alto grado de uniones ilegítimas, encontrando una relación directa entre concubinato y mortalidad infantil.[176] Todo ello era atribuible a la "civilización criminal" que, en nombre del progreso, había hecho caer una maldición sobre los campesinos mexicanos.[177] Entre todos ellos los más afectados, según los congresistas, eran los niños y los jóvenes. De estos últimos cuatro pro-

[172] *Segundo Congreso*, 1906, p. 212, núms. 2-3.

[173] José Refugio Galindo, 1906a, p. 60.

[174] *Ibid.*, pp. 56 y *ss*. En Chihuahua se expidió una ley contra la venta de alcoholes, "ley que a mi juicio ameritaría una felicitación especial a su iniciador por parte de este congreso", expresó Trinidad Sánchez Santos, 1962a, p. 174.

[175] Trinidad Sánchez Santos, 1962a, p. 150.

[176] *Segundo Congreso*, 1906, p. 213, núms. 4-8; José Refugio Galindo, 1906a, pp. 61-62.

[177] Trinidad Sánchez Santos, 1962a, p. 150.

blemas les preocupaban: salubridad, alimentación, educación y trabajo infantil.

Según Sánchez Santos, el trabajo infantil no tuvo solución en los congresos agrícolas ya que en lugar de prohibirse terminantemente fue aprobado de manera condicional. Así, en un confuso artículo se estipuló: "Cuiden los amos de no recibir en el trabajo, sino en caso de verdadera necesidad, niños menores de doce años que no sepan leer y escribir".[178] La preocupación sobre la población infantil abarcó como en un sólo haz la educación, la alimentación y la salubridad.[179] Los congresos propusieron, en efecto, la difusión de la educación campesina; pero Sánchez Santos se encargó de hacer la síntesis de ella con las otras preocupaciones de los congresistas cuando advirtió que la escuela rural

> estará vacía mientras el padre... no pueda mantener a sus hijos y los obligue desde los primeros pasos a mantenerse, a ser totoleros, pitzoteros, pastores, cargadores de leña y cuanto sabéis. Yo no se cómo se ha de ir a la escuela, antes o en medio o después de catorce horas de trabajo y de sol; yo no sé como se ha de ir a la escuela sin comer, no se comprende cómo se ha de pensar en la gramática sin haberse pensado en la tortilla... porque sin pan no hay civilización.[180]

Esto nos introduce de lleno en la preocupación principal de los militantes que, como Sánchez Santos o Galindo, asistían a los congresos: la miseria campesina. Para el primero era la "llaga más sensible", para el segundo el "punto álgido".[181] Como ha señalado González Navarro, no vislumbraron la necesidad de la redistribución de la propiedad agraria, ni tampoco —como lo habían hecho los católicos en los primeros años del porfiriato— denunciaron la desapropiación que indígenas corporaciones y campesinos sufrían por el avance del liberalismo económico. Si acaso Sánchez Santos, en sus frecuentes discursos de ocasión, fue un poco más explícito al hablar, como hemos anotado, de la "civilización criminal" que había desposeído a los campesinos los militantes asistentes a los congresos agrícolas no se plantearon el problema del reparto de la tierra y aceptaron como un hecho consumado el proceso de apropiación que muchas hacien-

[178] *Segundo Congreso*, 1906, p. 216, núm. 18.

[179] José Refugio Galindo, 1906a, pp. 62-64; *Segundo Congreso*, 1906, pp. 200, 214-216; *Congreso Agrícola*, 1905, s.p.; *El País*, 16 de septiembre de 1904, 8 de septiembre de 1905 y 15 de agosto de 1906.

[180] Trinidad Sánchez Santos, 1962a. p. 151.

[181] José Refugio Galindo, 1906a, p. 64; Trinidad Sánchez Santos, 1962a, p. 153.

das y ranchos habían hecho de los terrenos de pueblos y comunidades. Sólo una breve indicación pretendía adjudicar al campesino o al peón acasillado una pequeña porción de tierra para que pudiera cultivarla sin renta y en provecho propio.[182]

Para solucionar el problema de la miseria agraria se tomaron dos puntos de vista. Primero, la atención al campesino, y segundo, el mejoramiento de la tierra. Fue la cuarta mesa de trabajo la que hizo algunas proposiciones en atención al primero: alza de salarios, venta de productos de primera necesidad a precios al por mayor, combate al enganche y al endeudamiento, construcción de habitaciones higiénicas, establecimiento del descanso dominical, protección y pago de gastos en caso de accidentes de trabajo, instauración de asociaciones laborales y cajas de ahorro, recomendación para que los peones y sus familias anduvieran "regularmente vestidos aunque sea con algún sacrificio del patrón", etcétera.[183]

De todas estas recomendaciones, la que consideraban más urgente fue la relativa al problema del salario. Friedrich Katz ha mostrado que en las haciendas del centro del país abundaba la mano de obra, y que el abaratamiento de ésta y el bajo poder adquisitivo del salario eran causa de la miseria campesina.[184] El primer congreso agrícola intentó remediar esta situación recomendando el alza del jornal de 23 centavos a 37. Sin embargo, estos 14 centavos de diferencia causaron entre los asistentes a éste y a los otros dos congresos una honda división. Por un lado, se encontraban Sánchez Santos, Galindo y los militantes, y por el otro, los hacendados. Estos últimos afirmaron la imposibilidad del alza del salario, la incoherencia de proponer remedios que de nada servirían hasta que todos los propietarios los adoptaran al mismo tiempo,[185] y lo más cínico de todo, la afirmación de algún asistente que Galindo registró y combatió pues le recordaba a Gambetta afirmando: "No hay cuestión social." En efecto, Galindo enfrentó a quienes no veían razón de ser a las preocupaciones de los católicos explicando sus motivaciones:

[182] Aunque Galindo opinó que debía cobrárseles algo para que estimaran la oportunidad, el congreso recomendó que no era conveniente "que los peones paguen renta por sus pehujares". *Segundo Congreso*, 1906, p. 218, núm. 34; José Refugio Galindo, 1906a, p. 68.

[183] *Segundo Congreso*, 1906, pp. 216-218, núms. 19-31 y *passim*. Otros temas y detalles de la forma como fueron tratados puede verse en la crónica citada del segundo congreso, en Moisés González Navarro, 1973, pp. 267-270, y en John Rohlfes, 1977, pp. 92-100, 114-130 y 136-145.

[184] Friedrich Katz, 1980, pp. 13, 33 y *passim*.

[185] José Refugio Galindo, 1906a, p. 57; Trinidad Sánchez Santos, 1904, p. 153.

Nos estimula el amor a la patria que vive colindando con el coloso del norte cuyas tendencias imperialistas no son un secreto... la historia... nos alienta... en esta guerra emprendida entre la rutina y la indolencia de los satisfechos con el presente [que] no se preocupan del día de mañana. Los que... se disculpan con la expresión habitual: "no hay peones".[186]

Ahora bien, si ésta era la postura de los hacendados y los 37 centavos de jornal les parecían excesivos, los militantes los consideraban aún insuficientes y así lo expuso Sánchez Santos. La ocasión debió incomodar a los hacendados, ya que el periodista católico los enfrentó en el discurso de clausura del primer congreso. Esta vez, contra su costumbre, Sánchez Santos no se mostró triunfalista ante un acuerdo del congreso "organizado por un obispo":

Sin negar la eficacia y la sabiduría de todo lo acordado, yo creo que quien ha puesto el dedo en la llaga, aunque tímidamente, como en llaga tan sensible, es la tercera sección, al pedir que se *aumente el salario a los jornaleros*. Esta es, señores, la base de toda la evolución que el congreso ha venido a provocar.

Con estas palabras, Sánchez Santos discurría alrededor del tema para aquietar los ánimos y luego dar la sorpresa:

La sección no pide sino treinta y siete centavos de salario. Esto es insuficiente, es injusto, es contrario a los intereses del trabajador y del dueño. Mientras el jornalero no coma carne, mientras no pueda mantener a sus hijos hasta la época escolar, mientras no tenga otras necesidades que el sucio harapo que medio lo cubre, mientras sea un esclavo legal vendido en doscientos pesos de préstamo, ni será hombre civilizado, ni tendremos agricultura. Algunos hacendados afirman que "no es posible" pagar mayor salario. *Esto no es verdad.*[187]

La inconformidad de Sánchez Santos y su franqueza al exponer la timidez de los congresistas debieron haber incomodado a los hidalguenses, pues ya no regresó al segundo congreso al año siguiente. Sin embargo, el problema siguió inquietando a los asistentes pues, por un lado, en el congreso de 1905 se constató que en algunas fincas de Tulancingo se estaba pagando más de lo acordado pues el jornal ascendía a 43 centavos, y, por el otro, Galindo recordó la iniciativa de

[186] José Refugio Galindo, 1906a, p. 71.

[187] En realidad la que se ocupó del asunto de los jornales fue la cuarta "sección" de los congresos agrícolas, aunque también fue tratada por los demás. Trinidad Sánchez Santos, 1962a, p. 153.

Sánchez Santos de pagar siquiera 50 centavos.[188] Empero, muchas debieron ser las objeciones que Galindo recibió de los hacendados, pues para responder a ellas proponía un estudio detallado de las inversiones agrarias y de la recuperación que de ellas hacía el hacendado. Galindo afirmaba que mientras en una fábrica el industrial conocía el precio de costo de sus productos, el agricultor procedía "a ciegas". Todo ello manifestaba, entre otras cosas, la exclusión del sector agrario del mercado nacional con la consiguiente explotación de la mano de obra que lo sustentaba.[189]

Dos años después de que Sánchez Santos pronunciara el discurso de clausura del primer congreso agrícola de Tulancingo, fue convidado por los organizadores del evento a concluir en Zamora el tercero. La invitación no era sólo la reivindicación personal y pública del periodista, sino el reconocimiento de sus ideas, que parecían confirmarse cada día más. Sánchez Santos volvió, entre otros temas, al del salario aquel 8 de septiembre de 1906 en que se clausuraba el congreso agrícola zamorano. Ahora relacionó sus propuestas salariales con el descenso del valor de la plata y con la adopción en México, el año anterior, del patrón oro. Esto le sirvió de nuevo argumento para apoyar sus tesis. En efecto, en 1904, en Tulancingo había comparado los dos pesos oro que decía ganar un trabajador agrícola en Estados Unidos con el exiguo jornal que él proponía para el mexicano —50 centavos de plata—, y que los congresistas no habían aprobado. Ahora, en Zamora, dos años después, con la conciencia cargada de nuevas preocupaciones, la razón de nuevos argumentos y con el espectro de las recientes huelgas, Sánchez Santos habló con toda claridad —a pesar de las metáforas— de que el salario mexicano

> ha lanzado por fin el *non serviam* en una época de carestía rugiente, embravecida como una fiera por el látigo de los negocios, dentro de la férrea jaula de los *trusts*, de las empresas cetáceas, y de las mil combinaciones para aglomerar sudor ajeno, imaginadas y llevadas a las leyes y a las obras, y hasta a aparentes sanciones de la ciencia misma, por un siglo edificado y gobernado por usureros.[190]

Sin embargo, todos los argumentos de los sociales parecían topar con la actitud hostil de los hacendados que, ciertamente por razones de fuerte tinte económico, veían con temor cualquier innovación y se-

[188] José Refugio Galindo, 1906a, p. 66.
[189] Raymond Buve, 1972, p. 9. José Refugio Galindo, 1906a, p. 68.
[190] Trinidad Sánchez Santos, 1962a, p. 161; *El País*, 9 de septiembre de 1906.

guramente preferían el apego a tradiciones semifeudales.[191] De todas formas, una iniciativa más de los congresos agrícolas pretendía reducir el grado de explotación del campesino. El artículo 32 de los "acuerdos" del segundo congreso prescribía la necesidad de que en cada hacienda o rancho hubiese un reglamento que marcara las obligaciones y derechos de propietarios y peones. Inspirado en la legislación alemana, Galindo justificaba la conveniencia de un código diciendo que:

> Obedecer a la razón y a la justicia dignifica; obedecer al capricho de otros degrada. Razón fundamental para pedir que se establezca la necesidad de que cada finca tenga un reglamento —escrito— especial, al que se sometan dependientes superiores [*sic*] e inferiores. Una regla de razón y de justicia local.[192]

La prescripción tocaba una necesidad real del agro porfiriano ya que, como asegura Katz, en caso de dificultades en el interior de una hacienda no había tribunal alguno al cual recurrir en lo que se refería a cuestiones laborales o de aparceros y medieros.[193]

Ahora bien, las ideas de los "congresos sociales agrícolas", como los llamó Galindo, no surtirían efecto si no se atendían los aspectos técnicos del mejoramiento de la tierra y si no se buscaban algunas nuevas opciones a la situación del agro mexicano. De ello se ocupó el quinto grupo de congresistas que, como hemos indicado, en Zamora se subdividió a su vez en dos secciones, formando así una sexta comisión. Estas comisiones hablaron de la necesidad de que la tierra recibiera abonos apropiados y de que se pidiera a las compañías ferrocarrileras, por conducto del gobierno federal, el abaratamiento de los fletes de los abonos y también la exención de impuestos a los mismos. La segunda preocupación se refirió a la necesidad de irrigar con nuevos métodos las tierras mexicanas. Se envió un "voto de gracias" al "superior gobierno" del estado de Hidalgo por su empeño en la irrigación y se propuso al "supremo gobierno" una ley reglamentaria para el aprovechamiento de las aguas nacionales.

Sánchez Santos propuso también la eliminación, o al menos la reducción, de los aranceles aduanales que pagaba la maquinaria agrícola, especialmente la destinada a la perforación de pozos artesianos.[194]

[191] Friedrich Katz, 1980, p. 41. Katz hace este comentario antes de exponer en su obra los resultados presentados por el doctor Galindo en el segundo congreso agrícola de Tulancingo. Katz, 1980, pp. 83-103; José Refugio Galindo, 1906b, pp. 128-151.

[192] José Refugio Galindo, 1906a, p. 67.

[193] Friedrich Katz, 1980, p. 36.

[194] *Segundo Congreso*, 1906, pp. 218-221, núms. 32-52; *El País*, 16 de septiem-

Se presentaron también otros estudios referentes a la explotación forestal, al cultivo del trigo y del garbanzo, a la utilización de fosfatos minerales, y al aprovechamiento y propagación de la morera y del gusano de seda. En este último tema se distinguió un guanajuatense, Homobono González, quien por cuenta propia publicó *Trabajos sobre propaganda sericícola.*[195] No contento con ello ofreció gratuitamente semillas de morera blanca de China y la asesoría que fuera necesaria.[196]

De los congresos agrícolas a las semanas sociales

El día de clausura del tercer congreso agrícola mexicano, el licenciado Perfecto Méndez Padilla, imbuido de entusiasmo, declamó una poesía de su propia inspiración, compuesta para la especial circunstancia. En ella expresó el joven abogado zamorano:

> En este nobilísimo congreso,
> hemos visto a los ricos hacendados
> procurar de sus fincas el progreso,
> estudiando los métodos planteados...
> es grato ver que cuando Europa brega,
> del anarquismo en el revuelto oleaje,
> porque el magnate al infeliz doblega
> provocando su cólera salvaje;
> aquí el capitalista se congrega,
> exento de temor, libre de ultraje,
> para estrechar los vínculos sociales,
> y remediar del infeliz los males.[197]

Sin embargo, meses después tal entusiasmo caía por los suelos, a tal grado que el siguiente congreso agrícola, programado para León en 1907, no se realizó. Así lo informaba años después a los sociales

bre de 1904, 8 de septiembre de 1905 y 5 a 9 de septiembre de 1906; Trinidad Sánchez Santos, 1962a, p. 173.

[195] Homobono González, 1908, pp. 3 y *ss*. El folleto reúne sendas conferencias pronunciadas en el segundo y tercer congresos agrícolas, el 4 de septiembre de 1905 y el 5 de septiembre de 1906.

[196] Esto se estipuló en los estatutos de los congresos. *Segundo Congreso*, 1906, p. 220, núm. 47.

[197] Perfecto Méndez Padilla, 1906, pp. 8-9.

europeos el padre Arnulfo Castro, en un reporte sobre el movimiento católico en México aparecido en el anuario de la *Action Populaire* de Reims:

> Los católicos fueron los primeros en México en ocuparse del movimiento social. Discernieron a tiempo los primeros esfuerzos del socialismo y se adelantaron a ellos... Tal éxito desencadenó en ciertos medios las pasiones anticlericales. Muy pronto los acuerdos [de los congresos agrícolas], aprobados aun por la prensa sectaria a esta obra eminentemente patriótica, se mudaron en críticas y acusaciones calumniosas contra los congresistas. Algunos miembros influyentes del gobierno se dedicaron a impedir los exitosos efectos de este congreso [de Zamora]. Monseñor Mora y del Río no se alarmó, y al año siguiente (1908) reunió en León, en donde había ocupado poco antes la sede episcopal, la primera semana social mexicana.[198]

Ahora bien, las "críticas y acusaciones calumniosas" de las que hablaba Castro, se dejaron sentir desde el mismo día de la sesión de clausura del tercer congreso agrícola. Como de costumbre, Sánchez Santos se mostró agresivo y moralizante, haciendo una velada imputación a quienes ni por provecho propio eran capaces de buscar el mejoramiento del campesino. Ésta era una motivación que los sociales católicos utilizaban para convencer a los terratenientes de que cualquier mejora que hicieran en sus haciendas para sus trabajadores, repercutiría en último término en beneficio de los mismos propietarios.[199] Sin embargo, esto último no debía ser tomado como un principio cristiano, sino sólo como una consecuencia de una acción social que suponía un fondo doctrinal y una reforma profunda. Sánchez Santos la llamaba "la obra moral" destinada no sólo a una aparente reforma social o a un cambio inmediato, sino a la regeneración y a la "defensa social" del campesino y del indígena. Aquella tarde en que se clausuraba el congreso zamorano, en un discurso dedicado preferentemente al modo de mejorar la tierra, Sánchez Santos integró estos argumentos:

> No es ésta una asociación [el congreso] de entusiastas y jadeantes epicúreos que ansiosamente realizan una labor de vampirismo, no; es una asamblea que ha traído ante todo un *programa sociológico*. Ella reconoce que

198 Arnulfo Castro, 1912, p. 157.

199 Incluso a menudo citaban una frase de un militante europeo cuando, cansado de insistir a los ricos terratenientes la necesidad de la reforma social y rechazado por ellos, los arengaba diciendo: "el socialismo me vengará". *Segundo Congreso*, 1906, p. 214.

> sin la obra moral, sin una positiva redención de los trabajadores del campo, de su hogar, de sus costumbres, de sus hijos, de su existencia, de su alma, sin una evaluación en su medio moral y en su medio social, todos los proyectos de riqueza serán substancialmente truncos, o no serán más que perspectivas ilusorias; no serán más que, como las auroras boreales, cortinas de lujosísimo nácar que se tejen y se deshacen en el espacio.[200]

De inmediato, algunos asistentes se dieron por aludidos y un congresista apellidado Palacios Rojo contraatacó. Para ello opuso el "platonismo" de los católicos al epicureísmo aducido por Sánchez Santos, y además utilizó un argumento *ad hominem* que este último había esgrimido en el tormentoso discurso del primer congreso de Tulancingo. En aquella ocasión el periodista católico, a pesar de su actitud apologética hacia la época colonial, dijo que había llegado el momento de redimir al campesino y romper "con una injusticia de cuatro siglos".[201] Dos años después, Palacios Rojo, para probar el platonismo y la imposibilidad de la reforma propuesta por los congresos agrícolas, se refirió a los 400 años de educación católica en México, misma que no había producido sino mayor ignorancia en el indígena.[202]

La polémica periodística que siguió al congreso de 1906, no fue sino la consecuencia del rompimiento de hostilidades que se había iniciado desde el comienzo mismo de los congresos agrícolas dos años antes. Saltaron a la palestra algunos periódicos liberales —sectarios, les llamaba el padre Castro— como *El Imparcial*, el *Diario del Hogar* y *El Heraldo Agrícola*. La defensa del congreso la tomaron algunos órganos de la prensa católica —clerical, le llamaban aquéllos— como *El Tiempo, El País* y *El Regional* de Guadalajara.

Ahora bien, no podemos decir que la polémica fuera novedosa, pues venía de muy atrás y se agudizaba de tiempo en tiempo en ocasión de estos eventos, y tampoco podemos afirmar que la prensa liberal estuviera siempre a la ofensiva. En ocasiones, era la misma prensa católica la que, con actitudes provocativas, desataba la polémica aduciendo la capacidad de los sacerdotes no sólo para la teología, sino para todas las ciencias, incluyendo la agrícola. Así lo había hecho *El Tiempo* desde la celebración del primer congreso, orientando la discusión periodística hacia la capacidad de los clérigos para atender asuntos agrarios.[203] La prensa liberal también se ocupó en reducir iróni-

[200] Trinidad Sánchez Santos, 1962a, p. 173.
[201] *Ibid.*, p. 154.
[202] *El Tiempo*, 9 de octubre de 1906, cit. en John Rohlfes, 1977, p. 143.
[203] *El Tiempo*, 14 de septiembre de 1904.

camente las actividades de los congresistas al rezo, a la práctica sacramental, a los buenos consejos y, desde luego, a buscar el modo de incrementar los diezmos.[204] Más acre se mostró el *Diario del Hogar* cuando afirmó que los asistentes al segundo congreso se habían olvidado del jornalero y se habían dedicado a saludarse mutuamente y a banquetear.[205] Aún más ofensivo se mostró *El Heraldo Agrícola* cuando habló de "el fracaso de Zamora que alcanzó la gloria de la crónica callejera puesta en canciones y versos chuscos".[206] Para remachar la ofensiva, *El Heraldo Agrícola* lanzó el tiro de gracia. Recordaba que los católicos seguían preocupados con la idea de "aquel fatídico banco católico", referencia segura a una iniciativa del doctor Galindo para instaurar una sociedad cooperativa de protección agrícola.

Para fines de 1906, los integrantes de los congresos agrícolas se encontraban divididos, al menos, en dos bandos: el de los militantes y el de los hacendados. Estos últimos parecían tener ventaja, ya que habían tomado las riendas de las mesa directiva del evento. Así, por ejemplo, el doctor Galindo, que había ocupado la presidencia los tres años anteriores, había sido suplantado por don Manuel de la Peña y había quedado sólo con el cargo de vocal.[207] A mediados de 1907, la preparación del cuarto congreso en León parecía seguir su curso normal y así lo informaban *El Tiempo* y *El País* en junio y julio de ese año.[208] Empero, al mes siguiente el licenciado Juan Torres Septién comunicaba a Palomar y Vizcarra desde León, sede del Congreso, sus temores "por el éxito de la reunión".[209] Más claro era el doctor Galindo, que escribía al mismo Palomar y Vizcarra informándole de la situación de la mesa directiva: de su "falta de sumisión", de su "retirada *ad perpetuam*", del quehacer que estaba dando, de que se pasaría "al campo enemigo" y de la labor de zapa que hacía a los "rancios agricultores católicos". Por fin, en septiembre, ya suspendido el cuarto congreso por el obispo de León, Leopoldo Ruiz y Flores, el doctor Galindo comunicaba:

> Tras de las dos derrotas que sufrió la comisión permanente aquella, siguió trabajando en silencio y arteramente; pero por lo visto no es esta

[204] *El Tiempo*, 2, 4, 6 y 9 de octubre de 1906; *El Heraldo Agrícola*, diciembre de 1908; *El País*, 16 de diciembre de 1908.

[205] Cit. en Moisés González Navarro, 1973, p. 269.

[206] *El Heraldo Agrícola*, diciembre de 1908.

[207] *El Tiempo*, 15 de diciembre de 1906.

[208] *El País*, 11 y 12 de julio de 1907; *El Tiempo*, 19 de junio de 1907.

[209] AMPV, caja 3, carpeta "1906 y 1097", carta del Lic. Juan Torres Septién a Miguel Palomar y Vizcarra, León, Gto., 10 de agosto de 1907.

la hora de las tinieblas y de las potestades infernales. Y la disposición... de suspender los preparativos del cuarto congreso agrícola mexicano lo ha herido de muerte.[210]

Ante las inquietudes del licenciado Palomar y Vizcarra por saber de buena fuente las dificultades de la reunión, el obispo Mora del Río le aclaraba la situación diciéndole:

¿Cree usted que aun el humilde congreso agrícola ha tenido sus enemigos entre los que se llaman nuestros? El mismo aplazamiento del que debía verificarse en este mes me dicen ser providencial pues que lo querían hacer enteramente laico, acerca de lo que ya hablaremos. Así pues, creo que es necesario que nos reunamos todos los que consideramos indispensable lanzarse a la acción social católica.[211]

Ciertamente, no se equivocaba el obispo Mora del Río cuando señalaba que la acción social católica era la manzana de la discordia entre los militantes y los hacendados. Como tampoco se equivocaba *El Heraldo Agrícola* cuando reclamaba a los católicos su empeño en emprender "el plan que han dado en llamar acción católico-social".[212] Mientras para los militantes existía un proyecto totalizador y coherente de reformas que tenían por fin la democracia cristiana, para los hacendados no existía tal objetivo. Muy fuera de lugar debían parecerles todas las consideraciones teóricas de los católicos que se remontaban a los escritos pontificios, que recorrían la historia social del cristianismo y que todo lo adjetivaban de católico, y aún más, que implicaban la vida espiritual, el comportamiento moral y la piedad con los problemas laborales, el cultivo de la tierra, las leyes de la naturaleza y un modelo de sociedad romántica por no decir utópica. Así lo reclamaba también *El Heraldo Agrícola* cuando pedía a los militantes católicos no confundir el riego de los campos, ni los abonos, ni los nuevos sistemas de cultivo, con el mejoramiento de obreros y peones.[213] Justamente lo contrario de lo que pensaban los católicos y que Sánchez Santos expresó con toda claridad: "Es pues, asunto de vida o muerte: o se nutre a la tierra y al trabajador, o nuestra agricultura perece".[214]

[210] AMPV, caja 3, carpeta "1906 y 1907", cartas de J.R. Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tulancingo, 12 de agosto y 9 de septiembre de 1907.

[211] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de José Mora (obispo electo de León) a Miguel Palomar y Vizcarra, Tulancingo, 3 de octubre de 1907.

[212] *El Heraldo Agrícola*, diciembre de 1908.

[213] *El Heraldo Agrícola*, diciembre de 1908.

[214] Trinidad Sánchez Santos, 1962a, p. 154.

Parar los militantes, la manutención material del trabajador y de la tierra implicaba también una serie de requisitos morales que acabaran con la "abyección" del campesino, de la que se habló también en los congresos. Por lo tanto, se enfrentaron dos puntos de vista: el de los católicos sociales y el de los hacendados, quizá la mayoría de ellos católicos, como *El País* suponía, pero de ideas cercanas a las de los hombres del régimen, inspiradas en el liberalismo y en el positivismo. El enfrentamiento no pareció tener en un primer momento visos de agresividad, pues incluso los telegramas dirigidos a Porfirio Díaz para anunciar la apertura de alguno de los congresos se refirieron a él y a su gestión administrativa "como la obra gigantesca del regenerador de México".[215]

Empero, si en la forma de organización de los congresos no se agredía directamente al régimen, en el fondo las reuniones ponían en evidencia uno de sus costos fundamentales. Tocaban el talón de Aquiles —el "talón del hambre", dijo Sánchez Santos en el tercer congreso— bajo aspecto moralizante y pretendiendo no solucionar más que la "cuestión social". Pero cuando los hacendados y los periodistas liberales comprendieron que los militantes no pretendían sólo llevar a cabo una acción caritativa tradicional, sino poner en marcha un proyecto amplio de reformas, vino el enfrentamiento. Es más, mientras la situación nacional —en 1904 y 1905— no pareció demasiado conflictiva, aquéllos atendieron con mayor o menor interés las propuestas de los militantes; pero frente a la crisis de 1906 y 1907, optaron por tomar cada uno su propia posición. Nadie captó mejor este reacomodo que el obispo Mora del Río, quien, en contacto con ambas corrientes, colocó por un lado a los que aunque "se llaman nuestros" pretendían hacer el evento "enteramente laico", y por el otro, a quienes como él consideraban "indispensable" la acción social católica.

Esto nos introduce en el problema del interclasismo vigente en estas reuniones. Por un lado se encontraban los militantes imputando a los hacendados y a los ricos su responsabilidad en la cuestión social y en la implantación de las reformas liberales, y por el otro se hallaban los hacendados exculpándose de ello y pidiendo la reforma social sin pagar todos los precios. Hemos visto que en el cuarto congreso católico de Oaxaca estos últimos lograron su objetivo, y es probable que también en los agrícolas hubieran predominado de no ser por la astucia y la posición social católica del obispo Mora del Río.

No fueron sólo Sánchez Santos y *El País* quienes se hicieron eco

[215] *Boletín de la Sociedad Agrícola Mexicana*, 25 de septiembre de 1904.

de la postura social en las reuniones agrícolas. También *El Tiempo* afirmó que los terratenientes, por regla general, explotaban sus fincas sin mayor cuidado y destruían por igual al peón y a la tierra. Además, argumentó que las justificaciones de los hacendados para no subir los sueldos no eran más que "sofismas".[216] También el doctor Galindo se dio cuenta de la "apatía" con que los terratenientes tomaban los acuerdos de los congresos y habló de sacudir "la rutina y la indolencia de los satisfechos".[217] Por último, Eduardo J. Correa constató que los congresos agrícolas tropezaban con dos "obstáculos formidables": uno de ellos era la ignorancia del sacerdote rural, y el otro "la codicia y el egoísmo de los terratenientes" que no pusieron en práctica los acuerdos de las reuniones.[218]

Evidentemente en ellas se hablaban dos lenguajes diferentes. Uno, integrado al reformismo católico y a una corriente sociopolítica derivada del catolicismo intransigente. El otro, apegado a los procesos sociales y económicos derivados de las reformas liberales e inspirado en la conciliación establecida por el catolicismo liberal. Además, debemos decir que si los católicos intransigentes se consideraban con derechos de legitimidad en la organización de los congresos, y personificaban esa legitimidad en el obispo Mora del Río, es probable que no tuvieran todo de su parte, razón de más para que los liberales intentaran recuperar y gestionar a su modo los congresos agrícolas. En efecto, 10 años antes de que Mora fuera obispo de Tulancingo, ya existía en esa población una sociedad agrícola, cuyo presidente era Manuel J. Soto.[219] Además, ya en 1900 la Sociedad Agrícola Mexicana había deseado patrocinar la celebración de congresos agrícolas.[220] Un año después *El Tiempo* se hacía eco de inquietudes de diversas partes del país que propugnaban la celebración de tales eventos.[221] Con ello no pretendemos restar méritos al obispo Mora del Río, iniciador de los congresos agrícolas en México, sino explicar la legitimidad que asistía a quienes no pensaban como católicos sociales en la gestión de las asambleas.

[216] *El Tiempo*, 12 de septiembre de 1906.
[217] José Refugio Galindo, 1906a, p. 71; John Rohlfes, 1977, p. 116.
[218] Eduardo J. Correa, 1915, p. 438.
[219] *La Convención Radical Obrera*, 15 de octubre de 1893.
[220] *La Voz de México*, 21 de abril de 1900.
[221] *El Tiempo*, 21 de junio y 4 de julio de 1901.

La Primera Semana Social Agrícola, León, 1908

Quienes, inspirados en el catolicismo sociopolítico, estaban en desacuerdo con la pretendida laicización de los congresos agrícolas, tuvieron que buscar una nueva opción. Fue otra vez Mora del Río quien, ya obispo de León y de acuerdo con el grupo de militantes, optó por celebrar semanas sociales. La primera de las cuatro que se celebraron en México durante los primeros años del siglo (1908-1912), y sólo ésa, se adjetivó también de agrícola, mientras que las tres restantes se denominaron sólo "semana social".

Con la Primera Semana Social Agrícola, llevada a cabo en León en 1908, se buscó y se encontró la forma de hacer la intersección entre los congresos agrícolas fallidos y la nueva opción de las semanas sociales. Así legitimaron los militantes la construcción de su proyecto social para el agro mexicano; así se "desembarazaron del estorbo" que suponían los nuevos dirigentes de los congresos, como decía Galindo,[222] y así también se llenaba el vacío que dejaban los congresos agrícolas tal y como los consignaba *El País*.[223] De modo que en los primeros meses de 1908, desde León, se lanzó la convocatoria para las nuevas reuniones:

> Tengo la honra de poner en el conocimiento de usted que el ilustrísimo señor doctor don José Mora, dignísimo obispo de esta diócesis, animado por el loable deseo de mejorar las condiciones de las clases obreras, y en especial de los labradores, y en vista de los buenos resultados que se han tenido en el extranjero con la celebración de semanas sociales, ha resuelto inaugurarlas en el país, dando principio con una semana católico-social-agrícola que tendrá verificativo el próximo mes de octubre.[224]

El día 21 de ese mes de 1908 el obispo Mora del Río inauguró la primera semana católica, social y agrícola. El licenciado Juan Torres Septién fungió como presidente al lado de otros militantes, algunos de ellos asistentes a los congresos agrícolas anteriores: Rafael Linares (secretario), Enrique Robles (tesorero) y tres vocales: Teódulo Torres, Salvador Artola y Simeón Sánchez.[225] El programa de la semana social agrícola fue preparado con anterioridad y establecía los siguien-

[222] AMPV, caja 3, carpeta "1908 y 1920", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tortugas-Temascalillos, 8 de marzo de 1908.

[223] *El País*, 23 de agosto de 1908.

[224] AMPV, caja 3, carpeta "1908 y 1920", carta de Rafael Luviano a Miguel Palomar y Vizcarra, León, Guanajuato, 31 de marzo de 1908.

[225] *El País*, 23 de agosto de 1908.

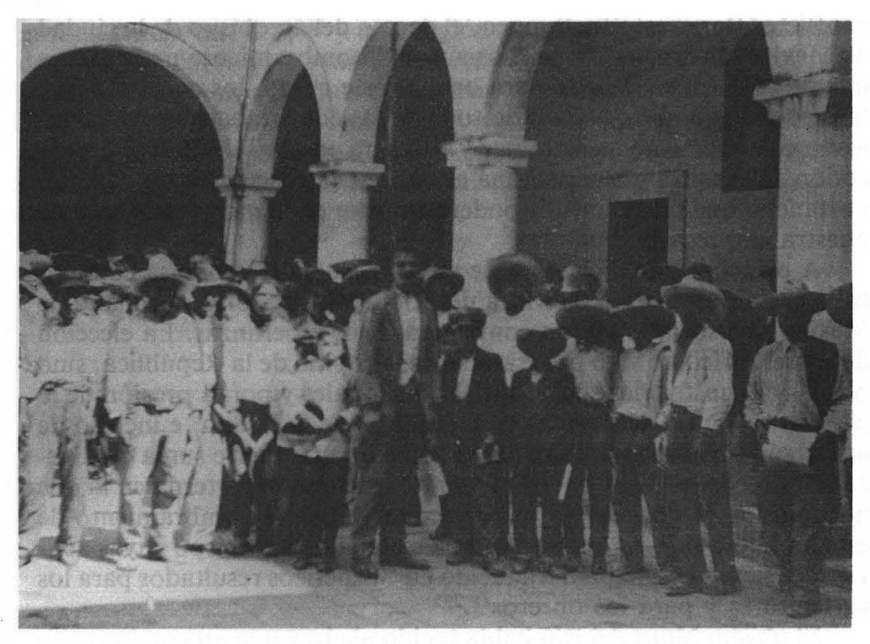
tes temas: "Lo que es la acción católica social" (Rafael Linares), "Formas aplicadas de la acción social y sus beneficios a obreros y agricultores" (Teódulo Torres), "Técnicas para el aprovechamiento de aguas" (Salvador Artola), "El sacerdote católico y el proletariado" (Martiniano Contreras), "Las cajas Raiffeisen" (Miguel Palomar y Vizcarra), "Los forrajes" (Francisco Ortiz), "La acción católico-social más adaptada al labriego mexicano" (Ángel Martínez) y "La flora regional en la República" (Fernando Altamirano).[226]

A estas conferencias se añadieron algunos trabajos expuestos por sus autores: José García Muñoz habló sobre el cultivo del yute, la babosilla y el maíz; Homobono González volvió sobre su tema sericícola; el padre Severo Díaz habló sobre problemas meteorológicos y acerca de la predicción de los temporales; el padre Elizondo expuso la necesidad de promover agrupaciones laborales en el campo, y Manuel de la Peña, presidente de los congresos agrícolas aunque separado de ellos, disertó sobre instrucción pública católica y respecto de la necesidad de que en las escuelas se enseñara la ciencia agrícola.[227]

Casi medio centenar de católicos militantes se reunieron en León con el fin de continuar las asambleas agrícolas. Nada se decía públicamente acerca de la escisión sufrida, y sólo se explicaba que al llamarse "semana" y no "congreso" se les daba mayor amplitud a los estudios e iniciativas.[228] El fin era, ahora sí, y sin componendas con sus correligionarios liberales, establecer los principios de la acción social netamente católica en el campo e, incluso, para decirlo con sus palabras, de una ciencia agrícola católica. Ya se lo criticaba a la semana social *El Heraldo Agrícola*:

> Muy bien; ahora resulta que los señores Artola, García Muñoz, González, Palomar y Vizcarra, Royo, Ortiz, Galindo, Páramo y de la Peña fueron a hablar *indirectamente* porque según *El País* se ocuparon de asuntos netamente agrícolas por más que al decir tal cosa del tema tratado por el señor de la Peña comprenda que nos quiere hacer comulgar con ruedas de molino... Las imprudencias de *El País* nos hacen caer en la tentación de creer en lo que no creíamos, en lo que declaramos rumor absurdo: que la acción católico-social tienda, *agrícolamente*, sólo al mejoramiento de los diezmos, ya que los agricultores son los únicos que pagan tal mandato eclesiástico.[229]

[226] *El País*, 11 de octubre y 5 de diciembre de 1908.
[227] *El Tiempo*, 23 de octubre de 1908; *El País*, 23, 24 y 25 de octubre de 1908.
[228] *El País*, 22 de octubre de 1908.
[229] *El Heraldo Agrícola*, diciembre de 1908.



Salir de las sacristías e ir al pueblo... Archivo Elpidio Yáñez.

De este modo, para fines de 1908 y principios de 1909 se definían los campos en el interior de la Iglesia. Por un lado los militantes sociales y democráticos, agrupados en torno al obispo Mora del Río, cuyo proyecto se clarificaba cada vez más, y que intentaba proponer autónomanente la solución a los problemas nacionales tomando como pauta las prescripciones de la democracia cristiana. Por el otro lado, los católicos liberales agrupados en torno al obispo Gillow que, aunque pretendían también integrar algunas prescripciones del catolicismo sociopolítico, las subordinaban a las consignas del régimen y de sus fautores. En León, en octubre de 1908, se dio la definición de los militantes agrícolas; en Oaxaca, en enero de 1909, se produjo, como hemos consignado, la escisión de los militantes de los congresos católicos. A ello contribuyó ciertamente la aceleración de los conflictos sociales, laborales y políticos que se agudizaron a partir de 1906. Todo esto confirmó a los radicales católicos en sus propuestas e influyó en el proceso de diferenciación con sus correligionarios liberales. Ambos grupos florecieron juntos durante la época más manifiesta de la política de conciliación, pero ambos se distanciaron en el momento del

conflicto. Por si esto fuera poco, el deceso del arzobispo de la ciudad de México, Próspero María Alarcón, y el nombramiento nada menos que de José Mora del Río para ocupar este cargo, los confirmó aún más en sus propósitos. Cuando todavía la sede estaba vacante, Traslosheros comunicaba a Palomar y Vizcarra en abril de 1908: "La sucesión de la mitra metropolitana es para nosotros asunto de vital importancia, que puede influir poderosamente en la vida y adelanto de nuestra empresa [social].[230]

A principios de diciembre de ese año, cuando la prensa comunicaba el nombramiento de Mora del Río como arzobispo primado de México, los sociales vieron confirmadas sus esperanzas. La elección debió ser difícil no sólo por tratarse de la capital de la República, sino por las circunstancias sociopolíticas nacionales y por la presión de la prensa. Se habló de intrigas en el interior de la Iglesia, e incluso de que algún prelado mexicano había ofrecido una fuerte suma de dinero por acceder al puesto.[231] *El Heraldo* manipuló una terna en la que no figuraba Mora del Río, pero reconoció que el nombramiento de éste no había sido erróneo ya que se trataba de un obispo cuyas actividades siempre se habían traducido en "benéficos resultados para los agricultores y para los obreros".[232]

El obispo Mora del Río había tenido algún contacto con los capitalinos en 1886, cuando fue llamado por Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, entonces arzobispo de México, para ser maestro del colegio clerical de San Joaquín.[233] Al igual que Labastida, Mora del Río era originario de la diócesis de Zamora, pues había nacido en Pajacuarán en 1854. Como lo hemos mostrado más arriba, la coincidencia entre ambos michoacanos no es fortuita: intransigentes los dos, el primero tradicionalista y monarquista, el segundo social y demócrata. Ambos separados en el tiempo por un arzobispo de simpatías liberales, Próspero María Alarcón. Por último, es necesario recordar la filiación piolatina de Mora que, "pasado por agua", había sido educado dentro de los nuevos esquemas teológicos y sociales. Por si esto fuera poco, la región zamorana era fecunda en los tres ramos de la

[230] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, Jalapa, 29 de abril de 1908.

[231] *Boletín Eclesiástico* (Zamora), 8 de diciembre de 1908.

[232] *El Heraldo* suponía como sucesores al arzobispo Leopoldo Ruiz y Flores de Monterrey-Linares, a uno de los padres Tritschler (Martín, ya obispo de Yucatán, o Guillermo, futuro obispo de Linares) y a Antonio Paredes, distinguido canónigo capitalino. *El Heraldo*, 2 de diciembre de 1908, en AGMJ, caja 29, exp. 1908.

[233] *Boletín Eclesiástico* (Zamora), 8 de diciembre de 1908.

intransigencia católica,[234] y esta región no sólo vio crecer a Labastida o a Mora del Río sino también a militantes laicos, curas y obispos sociales. Entre estos últimos destacaron también Leonardo Castellanos y Francisco Orozco y Jiménez, que para entonces se encontraban en las sedes episcopales de Tabasco y Chiapas. Pocos años después Orozco ocupó la sede de Guadalajara, consolidando así el eje geopolítico católico que hemos destacado.

234 Jesús Tapia, 1986, pp. 137 y *ss.*

VI. DE LA TEORÍA A LA PRÁCTICA (1903-1908)

Algo de razón tenía Daniel Cosío Villegas cuando, a propósito de las propuestas católicas para resolver los problemas sociales del porfiriato, opinó acerca de su eficacia y validez. Como hemos transcrito más arriba, para él, la acción fue ineficaz, el pensamiento romo y la diligencia principal de los católicos estuvo limitada a "pedir". A pedir que se hiciera tal o cual reforma, sin que la Iglesia "diera o hiciera algo".[1] Ese mismo problema se ventilaba entre los católicos gestores de los congresos. En efecto, a mediados de 1908 Traslosheros explicaba a Palomar y Vizcarra la lentitud con la que aquéllos procedían, invocaba su paciencia para esperar los resultados y proponía nuevos modos de hacerlos realidad:

> Convéncete pues de que debe seguirse la celebración de los congresos nacionales, pero rectificando su dirección desde el próximo y tratando de obtener, aunque poco a poco, la unión por medio de la subordinación y el orden y la socialización de toda la masa católica dirigente y dirigida, por medio de la popularización de lo acordado en los congresos nacionales por conducto de los regionales. Dándoles forma de asambleas, semanas sociales, etc.... No se puede hacer en México en seis años, lo que en Alemania se ha hecho en cincuenta.[2]

Para Eduardo J. Correa, la "deplorable situación nacional" que se vivía a finales del porfiriato requirió de un mejor plan que el trazado de hecho por los congresos católicos. A pesar de ello, Correa aseguraba también que de estos últimos salieron "muchas obras sociales", que si no dieron todo el fruto "que era de esperarse" fue por la ignorancia de algunos católicos, por la división interna de los militantes y del episcopado, y por la resistencia misma de los hombres del porfiriato.[3] Estas tres dificultades —ignorancia, división y re-

[1] Daniel Cosío Villegas, 1973, p. XXXII. Véase capítulo IV, nota 67.
[2] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, Puebla, 4 de enero de 1907.
[3] Eduardo J. Correa, 1915, p. 434.

sistencia— propiciaron la poca institucionalización de los acuerdos de los congresos. No se logró que hubiera un organismo capaz de poner en práctica todos y cada uno de los proyectos nacidos en las diversas ciudades sede de los eventos.

En un principio se pensó que la comisión nacional de la llamada "Obra de los Congresos", junto con las comisiones diocesanas, tuvieran a su cargo la realización de los programas. Sin embargo, esas comisiones carecieron de autoridad, de personal, de tiempo y de dinero, y agotaron sus actividades en las dificultades propias de la preparación y realización de los congresos mismos. Impacientes, los militantes buscaron el modo de agilitar las propuestas. Se pensó en primer lugar en nombrar juntas auxiliares que ayudaran a tal fin. Así lo manifestaba un militante a principios de 1907:

> Me alegro mucho de las noticias que me das acerca de la organización de la junta auxiliar de ésa [Guadalajara], cuya composición en calidad es poco más o menos la de la nuestra, y espero que mucho podrá hacer si tú ayudado de alguno de los más empeñosos, procuras conservar el fuego sagrado. Triste, y mucho, es la frialdad polar con que tenemos que estar luchando; pero en fin, mientras la obra no muera y continúen celebrándose los congresos...[4]

A mediados del año siguiente Francisco Traslosheros, autor del párrafo anterior, enviaba a Miguel Palomar un dictamen, presumiblemente de su misma pluma, que se titulaba "Nota para encarrilar un poco los asuntos de los congresos católicos". Ya para entonces se habían celebrado los tres primeros en Puebla, Morelia y Guadalajara. La propuesta del autor de la "nota" se reducía a cuatro aspectos: entregar la "alta dirección" de los proyectos de los congresos al delegado apostólico, obtener "el apoyo y la ayuda secreta" de la Sociedad de Jesús, instituir el *Volksverein* mexicano con su consiguiente plan general de acción y, por último, formar una sociedad anónima mercantil que apoyara económicamente el programa católico.[5] En sín-

[4] AMPV, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, Puebla, 4 de enero de 1907.

[5] La sociedad mercantil debía tener por objeto "patrocinar un gran periódico católico capitalino, revistas, periódicos en los estados, cooperativas, cajas de ahorro, casas y jardines para obreros, inmigrantes católicos, círculos católicos y de obreros etc.". Como se aprecia, el plan abarcaba los diversos aspectos tratados por los congresos y sintetizaba sus propuestas. Al final añadía también la elaboración de un "plan nacional de instrucción". AMPV, caja 7, "Nota para encarrilar un poco los asuntos de los congresos católicos" [Pacho, Veracruz, 24 de marzo de 1908].

tesis, se buscaba la institucionalización de las propuestas de los congresos, evitando que éstas quedaran en el aire.

Nada de eso se realizó entre 1903 y 1908, ya que ni el delegado apostólico intervino directamente, ni los jesuitas lo tomaron por cuenta propia, ni se estatuyó la anhelada sociedad mercantil. Si acaso, en el cuarto congreso los obispos asistentes —ni siquiera las conclusiones del propio congreso— lanzaron la idea del *Volksverein*. La coordinación de las propuestas de los congresos no encontró cauce hasta la fundación de los Operarios Guadalupanos. Y un cauce muy peculiar puesto que esa coordinación no fue designada de arriba hacia abajo, o sea no respondió a un acuerdo de la jerarquía en pleno, sino que fueron los propios militantes, apoyados por algunos obispos, quienes se adjudicaron de hecho la responsabilidad. Esta lección la aprendió la jerarquía eclesiástica, que 10 años después sí tomo por cuenta propia la restauración de la Iglesia posrevolucionaria al instituir el Secretariado Social Mexicano (1920).

Sin embargo, en las postrimerías del porfiriato las circunstancias eran diferentes. Ya hemos transcrito los tres motivos aducidos por Eduardo J. Correa; sólo queda precisar que hacia esos años se hacían más nítidas las diferencias internas entre los grupos católicos, puesto que no sólo subsistía la divergencia entre los católicos liberales y los sociales, sino que ya despuntaba, propiciado por la crítica situación nacional, el grupo de los demócratas cristianos.

Todo esto no quiere decir que las actividades de los católicos hayan sido nulas entre 1903 y 1908. No estuvieron ciertamente coordinadas por la jerarquía eclesiástica, ni ésta nombró un organismo rector. No se difundieron tampoco con la misma intensidad en todas las regiones del país, ni esta vez funcionaron los mecanismos comunes de la gestión eclesiástica. Como en los años anteriores, fueron iniciativas individuales, locales o regionales —diocesanas— las que predominaron. Pero también como en los años anteriores, hubo intentos de organización nacional.

Aparte de la celebración de los congresos católicos y de los agrícolas, los terrenos atendidos por los militantes fueron las agrupaciones laborales y campesinas, la prensa católica y las escuelas. Además hubo un débil empeño por promover el "teatro católico". A todo ello se añadió un movimiento conflictivo y atípico desarrollado en la diócesis de Chiapas. Conflictivo, puesto que se relacionaron las actividades sociales de Francisco Orozco y Jiménez —obispo de San Cristóbal de Las Casas entre 1902 y 1912— con el incipiente antiporfirismo, con la promoción y rebelión de los chamulas y con el problema del traslado de la capital del estado a Tuxtla Gutiérrez. Atípico, ya que

la diócesis chiapaneca quedaba fuera del eje geopolítico de la restauración católica.[6]

LAS AGRUPACIONES LABORALES

También fuera del eje geopolítico florecieron algunas sociedades católicas de trabajadores tanto en el norte como en el sur. Así, en la ciudad de Oaxaca se fundó a principios de 1906 un círculo católico de obreros siguiendo los lineamientos de los congresos católicos. Aunque ya se había iniciado otro en 1885, es probable que para entonces hubiese desaparecido. A fines de 1908 el círculo afirmaba estar integrado por más de 1 500 miembros distribuidos en diferentes oficios: albañiles y canteros (192), alfareros (46), carniceros y tocineros (32), carpinteros y carroceros (193), curtidores (71), herreros (44), pintores (28), sastres (61), sombrereros (123), tejedores (255), zapateros y talabarteros (179) y, finalmente, 346 trabajadores de diversos oficios unidos entre sí, por no haber podido integrarse en ninguno de los grupos constituidos.[7]

Como se ve, se trataba de una agrupación eminentemente artesanal en consonancia con las condiciones laborales oaxaqueñas. El primero de enero de 1906 el círculo se formó con 188 artesanos, que fueron incrementando la inscripción hasta llegar a la cantidad indicada. En ello influyeron dos circunstancias: primero, el afán de los dirigentes eclesiásticos y seglares, entre los que destacaban el obispo local, Eulogio Gillow, y el canónigo José Othón Núñez, y en segundo lugar, las abundantes iniciativas emanadas de los congresos. Así lo manifestaba Núñez quien, recién venido del congreso tapatío, pedía que le enviasen las conclusiones y propuestas del evento para satisfacer a los miembros del círculo, que "muy animados" estaban por "procurar la realización de los acuerdos del congreso" que fueran posibles en su medio.[8]

De acuerdo con las ideas sociales de Núñez y Gillow, se trataba de una mezcla de mutualista y patronato al estilo europeo. En efecto,

[6] Para estudiar el problema del "obispo chamula", véase Alicia Hernández Chávez, 1979, pp. 335 y *ss.*; Thomas Benjamin, 1980, p. 90; Prudencio Moscoso Pastrana, 1972, pp. 34-35 y *passim*; Francisco Orozco y Jiménez, 1918, pp. 11-14 y 37-54, y Vicente Camberos Vizcaíno, 1966, pp. 165-171.

[7] José Othón Núñez, 1909, p. 9.

[8] AMPV, caja 3, carpeta "1906 y 1907", carta de José Othón Núñez a Miguel Palomar y Vizcarra, Oaxaca, 10 de noviembre de 1906.

tomaban como modelo las agrupaciones alemanas promovidas por "el benemérito Kolping y sus dignos continuadores". Sus actividades las desarrollaban en un local dispuesto con tal fin por el obispo Gillow, en el "espacioso edificio del Carmen Alto". En él tenían biblioteca, teatro, salones para clases nocturnas, salón de gimnasia, salón de juegos de mesa y billar, y además, se hablaba de dos albercas. A todo ello se añadía el salón de lectura, donde tenían también "largas mesas en toda su longitud" para la prensa católica nacional. En la parte baja del edificio dispusieron de algún local para taller. La caja de ahorros fue iniciada en marzo de 1906 con un depósito inicial de reserva de cinco mil pesos que el propio Gillow entregó en bonos del Banco Hipotecario. Muy satisfecho se encontraba el canónigo Núñez con los progresos de esta asociación, y tres años después de su fundación expresaba que si no perseveraban todos los trabajadores que se inscribían en ella, los que lo hacían formaban una falange que honraban con sus "costumbres morigeradas" la sociedad oaxaqueña,[9] con lo que daba a entender que estaba observando las prescripciones de León XIII en materia laboral.

Con la misma intención de obedecer al papa de la cuestión social existían en el norte de la República algunas agrupaciones católicas. En la ciudad de Chihuahua continuaba funcionando la Sociedad Católica de Artesanos fundada en 1897. Diez años después sus miembros sentían con más urgencia la necesidad de ilustrarse "en el verdadero mutualismo y en sus doctrinas sanas tan útiles para el obrero". Con tal fin escribían a sus diversos socios honorarios para que les ayudaran a ponerse al tanto del pensamiento social cristiano y de las "obras de regeneración" que veían urgentes en su localidad.[10]

Dos agrupaciones más hubo en el norte. Una en Matamoros, Tamaulipas, fundada en 1908, y otra en San Buenaventura, pequeño poblado agrícola del noroeste de Chihuahua.[11] El párroco de esta última población era el padre Pedro Royo, presumiblemente español. Asistió al Tercer Congreso Agrícola de Zamora en 1906 y volvió convencido y entusiasmado por promover las organizaciones campesinas católicas.[12] Dos motivaciones más tenía el cura rural: una, el ejem-

9 José Othón Núñez, 1909, p. 8.

10 AMPV, caja 3, carpeta "1906 y 1907", carta de la Sociedad Católica de Artesanos a Miguel Palomar y Vizcarra, Chihuahua, 25 de febrero de 1907; caja 3, carpeta "1908 y 1920", carta de la Sociedad Católica de Artesanos a Miguel Palomar y Vizcarra, Chihuahua, 31 de julio de 1907.

11 La fundación matamorense la registra Moisés González Navarro, 1973, p. 358.

12 *El Heraldo Agrícola*, diciembre de 1908.

plo de las actividades de sus connacionales que, en España, bajo las directrices de Severino Aznar, habían logrado implantar asociaciones católicas, y otra de carácter local que él llamaba "la invasión mormona". Los integrantes de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días —comúnmente conocidos como mormones— habían obtenido autorización de Porfirio Díaz para establecerse en el norte de la República. De este modo, durante los tres últimos lustros del siglo XIX lograron asentarse en algunos lugares de los estados de Sonora y Chihuahua. A fines de 1907, el padre Royo, alarmado, escribía una circular a los obispos dando cuenta de la situación que se vivía en San Buenaventura y en la región:

> La invasión mormona amenaza a este pueblo y los mormones son poderosos y terribles enemigos que disponen de organización y recursos. Ya aquí cuentan con algunos adeptos; cada semana y con gran aparato nos visitan misioneros y numerosa comisión. Tienen hechas proposiciones para adquirir el principal comercio y el día que definitivamente se establezcan sufrirá inmensos males el pueblo católico. Su libro los lleva a la conquista por los medios posibles: el comercio y la escuela. Y como éste es un pueblo que ambicionan por la proximidad de sus colonias y por su suelo, intentarán quitar a los vecinos su fe para mejor conseguir sus propiedades. Ése es el peligro que nos amenaza y nosotros no podemos cruzarnos de brazos para luego llorar como necios la pérdida que no hemos sabido evitar ni intentado defender.[13]

La alarma del padre Royo aumentó aún más cuando se percató de la edificación de dos capillas "protestantes" y tuvo oportunidad de visitar una escuela de los mormones. Ésta la encontró "excelente", pues contaba con 16 profesores y con un edificio que él mismo calculó en 60 mil pesos. Ante ello se sintió "impotente para remediar tanto mal", si no fuera por el ejemplo de sus correligionarios:

> ¿Cómo ganaremos pues a estos hombres?. Por amor y para el amor por medio de la organización católico-social que es amor. Esta organización es hoy necesaria, precisa crear un núcleo de católicos instruidos y de acción. El ejército enemigo se apresta a la batalla y hay que hacer el recuento de los católicos dispuestos a la pelea. Veamos cómo han vencido los católicos de Bélgica y Alemania. Cómo se aprestan a la lucha los de Francia, Italia y España; oigamos a esos excelentes soldados que se llaman Max Turman, Toniolo, Severino Aznar, padre Vincent, que anima-

[13] AMPV, caja 3, fólder "1906 y 1907", Pedro P. Royo, Pbro., "Carta dirigida a los prelados de la República", San Buenaventura, Chih., 10 de octubre de 1907; Jean-Pierre Bastian, 1989, pp. 122 y *passim*.

dos por el esforzado Pío X predican la acción católico-social en la trabajada raza latina... animado también por los soldados mexicanos de esa acción católico social [Refugio Galindo y Miguel Palomar].[14]

Royo encontró dos estrategias para organizar a los católicos de San Buenaventura: pedir ayuda fuera de la población y organizar actividades dentro de ella. Para lograr la primera se comunicó con los curas cercanos a su parroquia, con el gobierno de Chihuahua, con los obispos mexicanos y con prominentes católicos sociales. De algunos de ellos recibió ayuda, de otros sólo promesas y buenos deseos. El gobierno del Estado subvencionó con 15 pesos mensuales a la escuela matutina y con otros tantos a la nocturna. Enrique C. Creel, gobernador de Chihuahua, le comunicó el envió de un "kinetoscopio" con valor de 115 pesos oro. José Terrazas le ofreció su casa en la localidad para que en ella funcionaran la sociedad de obreros y la escuela. Los obispos de León y Colima le prometieron ayuda "para más adelante". Silvestre Terrazas le abrió las páginas de *El Correo de Chihuahua*, en el cual pronto el padre Royo escribió "El párroco y el agricultor", que era una invitación a los curas del estado "para que se fijen en estas obras". José Refugio Galindo se adhirió a las actividades del cura rural y prometió enviar "su contingente". Por último, desde Guadalajara, Miguel Palomar y Vizcarra asesoraba a Royo para que se enterara de las leyes mexicanas y adaptara los reglamentos y la caja de ahorros a la legislación nacional.

Con la ayuda proporcionada desde el exterior, Royo pudo diversificar sus actividades en San Buenaventura. Organizó un "sindicato agrícola" que en septiembre de 1907 contaba con 47 integrantes y que terminaría el año con 80. Las actividades de esta agrupación eran variadas: mutualismo, biblioteca, reuniones dominicales en un salón adaptado especialmente para ello. Además, como San Buenaventura era "un pueblo dado a la embriaguez", Royo proyectó combatir esta última con un "centro de recreo" que tuviera billar y juegos de mesa: ajedrez, damas, dominó, etc. Pretendió también establecer una panadería para, sí daba resultado, allegarse recursos y "ampliar el programa" de actividades católicas en la localidad.[15] De estas últimas, mucha importancia le dio a la instrucción, a tal grado que la juzgó la

[14] AMPV, caja 3, carpeta "1906 y 1907", Pedro P. Royo, Pbro., "Carta dirigida a los prelados de la República", San Buenaventura, Chih., 10 de octubre de 1907.

[15] Los datos de las actividades de Royo se encuentran en extensas y detalladas cartas que escribía a Palomar informándole de sus actividades. AMPV, caja 3, carpeta "1906 y 1907", cartas de Pedro P. Royo a Miguel Palomar y Vizcarra, San Buenaventura, Chih., 27 de agosto, 20 de septiembre y 10 de octubre de 1907.

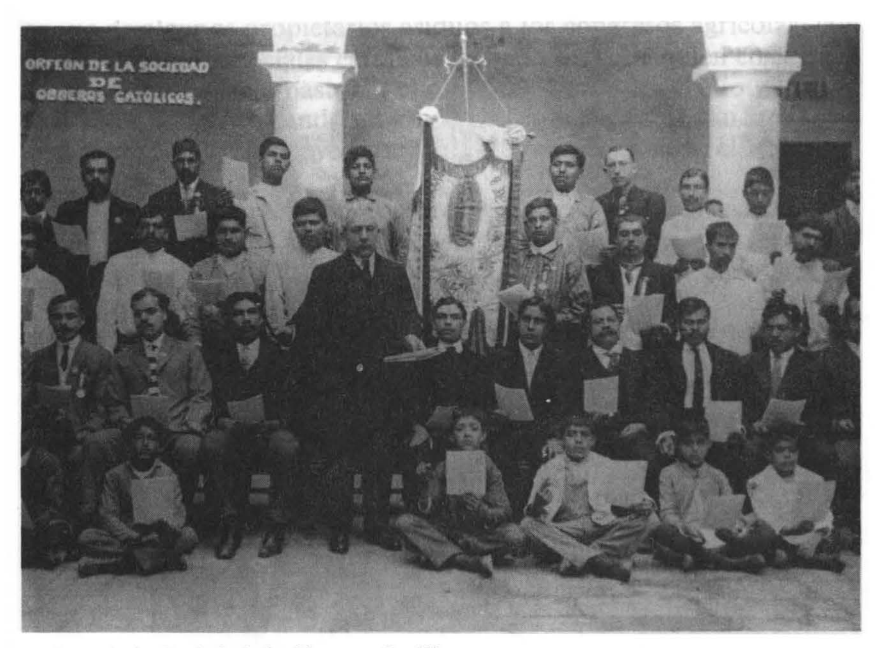
finalidad principal de la agrupación laboral: "Escuela gratuita y católica, éste es el motivo de este sindicato, éste es el fin que persigue y ésta la aspiración de todos".[16]

De este modo las fundaciones del padre Royo intentaban competir y enfrentar lo que él mismo llamaba "el ejército enemigo", en este caso representado por otro grupo religioso que pretendía lograr la hegemonía en la región. Con ello realizaba el ideal social del catolicismo que, como lo afirmó otro sacerdote militante, luego obispo de Querétaro, trataba de oponer "a todo ataque una defensa".[17] Mediante la implantación de este programa el cura rural de San Buenaventura pretendía también poner en práctica los acuerdos de los congresos agrícolas.

Si en Chihuahua se realizaban estos proyectos, en el estado de Hidalgo, cuna de los congresos agrícolas, también había intentos de aplicar las normas dictadas por éstos. Con parecidos ideales educativos a los del padre Royo, un sacerdote de Ixmiquilpan, el canónigo Martiniano Contreras, establecía una escuela agrícola. Contreras logró que en el rancho San Felipe, propiedad de su familia, le cedieran dos hectáreas para establecer en ellas la escuela y los terrenos necesarios para los cultivos. Por las tardes asistían a clase las niñas, y por las mañanas los niños. Estos últimos, por las tardes, se iniciaban en el estudio de las propiedades de las tierras y en las cualidades de las semillas; se adiestraban en obras de irrigación: zanjas, enlames y bordos; se les enseñaba el cultivo de cereales y de árboles frutales propios de la región: aguacates, duraznos, chabacanos, nogales, tejocotes, moras, capulines, parras y chayotes; a los mayores se les adiestraba en el manejo de maquinaria agrícola: sembradoras, aradoras, destroncadoras, rastrillos y rodillos. El programa escolar incluía, así, materias agrícolas y materias comunes a cualquier escuela. Entre estas últimas aprendían: lengua nacional, aritmética y geometría, urbanidad, caligrafía, y desde luego, doctrina cristiana. De todo ello el canónigo Contreras informaba al segundo congreso agrícola en 1905.[18]

Por su parte, José Refugio Galindo intentó una singular aplicación de las normas de los congresos agrícolas. Galindo poseía la hacienda de Tortugas-Temascalillos, cercana a Tulancingo, en la región sureste del estado de Hidalgo. Afirmaba tener en la hacienda 120 familias de "pequeños arrendatarios". No hablaba de tener peones aca-

[16] AMPV, carpeta "1906 y 1907", carta de Pedro P. Royo a Miguel Palomar y Vizcarra, San Buenaventura, Chih., 20 de septiembre de 1907.
[17] Francisco Banegas Galván, 1960, p. 33.
[18] Martiniano Contreras, 1906, p. 186.



Orfeón de la Sociedad de Obreros Católicos.

sillados, ni eventuales ni aparceros. Pretendió organizar a los arrendatarios de acuerdo con las prescripciones de la *Rerum Novarum* y convertir su propiedad en una "hacienda católica". Para ello organizó actividades semejantes a las que promovía el padre Royo: escuela, caja de ahorros, mutualismo. Además, pidió al obispo que le nombrara un sacerdote como capellán fijo en la hacienda para que le coordinara las actividades. Convirtió un antiguo tendajón —presumiblemente la tienda de raya— en una sociedad cooperativa de consumo, donde los arrendatarios pudieran conseguir los productos a bajo costo. Con todo ello Galindo confesaba irse "volviendo católico-social".[19]

Sin embargo, si esta última iniciativa estaba enfocada a reducir el grado de miseria de los campesinos y a establecer relaciones cordiales entre éstos y los hacendados, había otra que estaba abocada a reducir la contradicción de la penetración capitalista en el campo, a re-

19 AMPV, caja 3, carpeta "1906 y 1907", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tortugas-Temascalillos, 8 de noviembre de 1907.



Diciembre 8 de 1904. Archivo Elpidio Yáñez.

mediar el rezago del sector agrícola y a eliminar las restricciones de crédito que sufrían algunos propietarios rurales desde principios de siglo.[20] Galindo confirmaba, en efecto, el problema de que también había "hacendados consumidos por la usura", y de que si los católicos pretendían resolver la cuestión social debían ofrecerle una solución. Hablaba de que si las cajas rurales Raiffeisen solucionaban el problema de "los pequeños", no estaban diseñadas para hacerlo entre "los grandes".[21]

Para resolver esta situación Galindo proyectó el establecimiento de una "sociedad agrícola y católica de protección mutua", cuyo núcleo estuviese integrado, como él mismo propuso, por "buenos, prácticos y honrados católicos".[22] Confesaba contar para tal fin con el

[20] Raymond Buve, 1972, p. 9; Friedrich Katz, 1980, p. 11.

[21] AMPV, caja 3, carpeta "1904 y 1905", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tulancingo, 1o. de junio de 1906.

[22] AMPV, caja 3, carpeta "1906 y 1907", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tulancingo, 10 de enero de 1907, 25 de julio y 19 de septiembre de 1906.

apoyo de algunos propietarios asiduos a los congresos agrícolas, con la asesoría de los sociales católicos y con la venia de quien consideraba "padre y querido pastor", el obispo José Mora del Río. Galindo logró su propósito cuando un grupo de propietarios de ranchos y haciendas formalizó el proyecto mediante escritura pública, el 10 de septiembre de 1906.

La agrupación recibió el nombre de Agrícola Mutua Sociedad Cooperativa, y estableció provisionalmente su centro de actividades en Zamora, Michoacán. El obispo Mora del Río había sugerido a Galindo que la sede de la Agrícola Mutua fuera Irapuato, por localizarse en un punto estratégico tanto hacia el occidente como hacia el centro del país. Galindo también había proyectado que fuera Guadalajara el lugar escogido para coordinar a la agrupación, pues Tulancingo, donde él tenía su centro de actividades, no tenía la facilidad de comunicaciones de las otras dos poblaciones. Sin embargo, la sede de esta asociación no fue ni Zamora, ni Irapuato, ni Guadalajara, sino la ciudad de México. Esta última había sido vetada en un principio "por su espíritu absorbente, lo excesivamente costoso de los alquileres de sus edificios y del lujo con que en ella se montan todas las empresas"; además, porque sólo un capitalino formaba parte de la asociación y porque, como también afirmaba Galindo, "deseamos el pronto establecimiento de esta empresa para bien de toda la nación y no sólo para el preponderante centro".[23] Sin embargo, otra razón saltaba de las entrelíneas de las cartas que cruzaban entre sí Galindo y Palomar: la poca simpatía y el mucho temor que el arzobispo capitalino, Próspero María Alarcón, guardaba hacia estas empresas.

Sea como fuere la Agrícola Mutua Sociedad Cooperativa se estableció en la ciudad de México; sin embargo, nació muerta. Su primer gerente fue un zamorano, el licenciado Francisco C. García, que por tener residencia también en la capital les pareció el más indicado. La Agrícola Mutua debía iniciar sus actividades colocando mil acciones de 50 pesos cada una, para con ello formar el fondo común de previsión. Empero, el día de la constitución de la agrupación sólo logró colocar 300 de las acciones, y tres meses después Galindo se lamentaba de que el licenciado García no hubiese puesto empeño en el asunto pues ni siquiera había hecho la impresión de las acciones restantes. En realidad, la Agrícola Mutua nació en un mal momento para los católicos gestores de los congresos agrícolas, pues, como hemos consignado, estos últimos sufrieron una fuerte escisión interna al grado

[23] AMPV, caja 3, carpeta "1906 y 1907", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tulancingo, 29 de diciembre de 1906.

de que se frustró la realización del cuarto congreso agrícola programado para León en 1907.

Por todo esto la Agrícola Mutua sólo recibió el apoyo real de los pocos militantes sociales y fue vista con recelo por los hacendados y nuevos dirigentes que pensaban "laicizar el congreso futuro".[24] Una aclaración más hizo Galindo, que ponía en evidencia la intervención de la nueva directiva de los congresos agrícolas, la cual se encontraba en manifiesto desacuerdo con el reformismo de los militantes católicos: "El miedo, 'la más enérgica de todas las pasiones', se ha posesionado, o por lo menos da consejos de *prudencia* al presidente actual que piensa *no alarmar* a la secta jacobina, ni a las esferas gubernamentales en que ella predomine".[25]

En el estado de Jalisco eran otras las actividades que realizaban los militantes católicos, inspirados ya no en los congresos agrícolas, sino en los católicos. Tres poblaciones parecían las más dinámicas: Guadalajara, Ciudad Guzmán y Lagos de Moreno. En las tres, las actividades giraban en torno a sendos sacerdotes: Antonio Correa, Silviano Carrillo y Juan Manuel Cabello. Este último fundó en 1908 en Lagos la Sociedad Mutualista de Obreros, destinada a tener una larga vida.[26] Sobre Correa y Carrillo ya hemos adelantado algunos datos. Sin embargo, es necesario anotar la revitalización que la celebración de los congresos vino a traer a sus obras sociales. Para Zapotlán fue el reconocimiento de las obras del padre Carrillo. Así lo constataba un periódico católico de la localidad en 1908:

> Hace once años, con la creación de la Unión de Obreros, vio Zapotlán que era posible el establecimiento de agrupaciones populares cuyo fin no fuera sino el recíproco auxilio de sus coasociados. Después el crecimiento y desarrollo de esta asociación dio margen a nuevas sociedades que, como aquéllas, tratan de hacer del cooperativismo, una arma defensiva contra la miseria y [contra] todas esas emergencias de la vida, en que el hombre necesita la ayuda de los demás hombres.[27]

En Guadalajara, el padre Correa continuaba con las agrupaciones sociales iniciadas al lado del arzobispo de la ciudad, José de Jesús Ortiz. Como hemos consignado antes, el arzobispo Ortiz estableció

[24] AMPV, caja 3, carpeta "1906 y 1907", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tulancingo, 29 de diciembre de 1906 y 6 de junio de 1907.

[25] AMPV, caja 3, carpeta "1906 y 1907", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tulancingo, 29 de diciembre de 1906. Además carpeta "1904 y 1905", Tulancingo, 14 de junio de 1906.

[26] *El Obrero*, 1o. de noviembre de 1919.

[27] Cit. en Marta Jiménez, 1981, p. 17.

en 1902 la Asociación Guadalupana de Artesanos y Obreros Católicos. Sin embargo, hacia 1905 en que el padre Correa tomó la dirección de la agrupación, ésta languidecía con medio centenar de afiliados. Correa tuvo que terminar con la estructura de esta primera asociación, liquidar la caja de ahorros y hacer un nuevo proyecto para los agremiados. Él mismo comenta que emprendió "con bríos la deseada reforma" de la Asociación Guadalupana y comenzó la reorganización de la misma. Tres actividades le sirvieron para ello: el mutualismo, el seguro de vida y el reagrupamiento en "secciones".

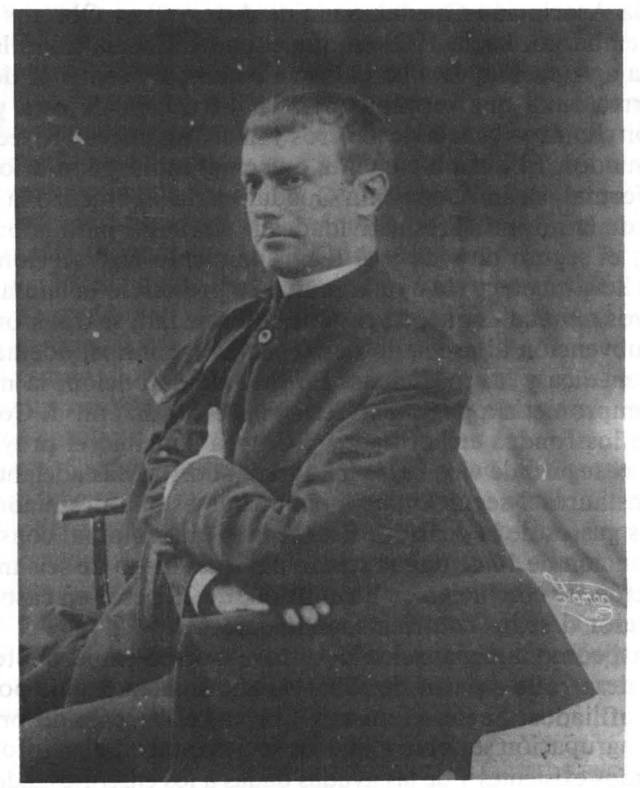
Para llevar a efecto la ayuda mutua se prescribió la cuota de cinco centavos semanales que, en caso de enfermedad, se transformaban en una subvención al asociado de 50 centavos diarios, además de la atención médica y las medicinas. En caso de defunción, la mutualidad se comprometía a pagar el féretro, la cera y una misa. Como "el estado de los fondos era brillante", Correa concibió el proyecto de instaurar el seguro de vida entre los agremiados.[28] Más adelante, también se instauró el seguro matrimonial, que estaba destinado a solventar los gastos de la ocasión. Este seguro matrimonial consistía en una aportación de 10 centavos semanales que, luego de seis meses de contribución, se convirtían en un subsidio de 25 pesos en caso de que el trabajador deseara contraer matrimonio.[29]

Fue así como la agrupación del padre Correa empezó a tener un creciente desarrollo a partir de 1905. Al año siguiente tenía poco más de 2 000 afiliados. Según el mismo Correa, el "resultado prodigioso" de la agrupación se debió a que los socios estaban bien informados de los fondos existentes y de las ayudas dadas a los enfermos, además de que cada "sección" de la mutualidad estaba encabezada por un celador que se encargaba de recoger las cuotas y de vigilar que se auxiliara oportunamente a los necesitados. Mucha importancia le daban también a la sesión semanal. Ésta se organizaba con el siguiente programa: preces, explicación del evangelio, exhortación moral, lectura del acta de la sesión anterior e informe del movimiento de fondos.

Paralelo a las actividades del padre Correa, otro grupo de católicos, inspirado en los acuerdos del congreso tapatío, elaboraba el proyecto de una colonia obrera en Guadalajara, en el que estaban involucrados el arzobispo Ortiz, el ingeniero Nicolás Leaño y los licenciados Miguel Palomar y Celedonio Padilla. El ingeniero Leaño proyectó las casas, que deberían construirse en el barrio de Mezquitán. Calcula-

[28] Éstos y los otros detalles del funcionamiento de esta agrupación, en Antonio Correa [1918], pp. 137-169 y *passim*.

[29] José Castillo y Piña, 1934, p. 229.



El padre Correa...

ron una superficie total de 16 000 metros cuadrados, en la cual se construirían 100 casas, pues cada una ocuparía 160 metros cuadrados, ya que tendrían una dimensión de ocho metros de frente por 20 de fondo. En un principio calcularon que cada casa debería costar 500 pesos; pero más tarde pensaron en hacer casas de diversos precios, "en proporción a los recursos de las distintas categorías de obreros o artesanos". Los 500 pesos del costo original serían pagaderos en 10 años, cobrando un interés total del 0.5%.[30] Las primeras compras de terreno se documentaron el día 1o. de febrero de 1907. Erogaron 1 886 pesos en 4 800 metros cuadrados, a razón de 40 centavos el metro. Con ello

[30] AMPV, caja 3, carpeta "1906 y 1907", "Proyecto para la construcción de casas y venta de las mismas a obreros como sistema de ahorro" (Guadalajara, 1907); carta de Celedonio Padilla a Miguel Palomar y Vizcarra, Guadalajara, 30 de enero de 1908.



...y al centro el padre Troncoso: dos curas sociales. Archivo Elpidio Yáñez.

tenían los primeros 29 lotes de los 100 que habían proyectado. Las escrituras de estos terrenos quedaron, por indicaciones del arzobispo, a nombre del licenciado Palomar y Vizcarra.[31]

A mediados de ese año, el proyecto tapatío había trascendido y servía de modelo a los militantes poblanos que pedían planos, presupuestos y sistemas de pago a los de Guadalajara.[32] Por esas mismas fechas en Zamora se pretendía poner en práctica un proyecto aún más detallado de construcción de casas, que fue propuesto en el Tercer Congreso Católico de Guadalajara.[33] Todo este afán de los católicos por ofrecer "alojamiento moral e higiénico" a los trabajadores fue avalado por el delegado apostólico quien, en el mismo congreso tapatío, habló de la necesidad de que se solucionara el problema de la vivienda.[34]

[31] AMPV, caja 3, carpeta "1906 y 1907", carta de Celedonio Padilla a Miguel Palomar y Vizcarra, Guadalajara, 1o. de febrero de 1908.

[32] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, Puebla, 4 de julio de 1907.

[33] "Bases para una asociación que tendrá por objeto la construcción de casas para obreros en la ciudad de Zamora", *Congreso Tercero*, 1908b, pp. 689-692.

[34] *Congreso Tercero*, 1908b, pp. 533 y 689 y *passim*.

UNA PARROQUIA OBRERA

En la capital de la República, otro sacerdote coordinaba las actividades sociales de los católicos, el padre José María Troncoso. Al igual que Correa en Guadalajara, Troncoso era un típico cura social que, inspirado en la *Rerum Novarum*, pretendía establecer el mutualismo y las diversas actividades que alrededor de éste se acostumbraban. Estas actividades se vieron alentadas con el nombramiento de arzobispo de México que recibió en 1908 José Mora del Río. Una de las primeras decisiones de este último fue responsabilizar al padre Troncoso de la coordinación y fundación de agrupaciones católicas de diverso tipo, particularmente laborales.[35] Troncoso pertenecía a la congregación de misioneros josefinos, comunidad religiosa mexicana de reciente fundación que, iniciada por el padre José María Vilaseca en 1872, pretendía, entre otros fines, la recuperación del terreno perdido por la Iglesia y la atención a los más pobres de la sociedad. Troncoso, además, fue un dinámico sacerdote que ocupó el cargo de secretario de la delegación apostólica en 1897, y también el de secretario general de su instituto religioso. Perteneció como miembro activo a la Sociedad de Geografía y Estadística, a la Alianza Científica de París, a la Junta de Mejoras Materiales de la colonia de Santa María de la Ribera y a la Junta Patriótica Privada, de la cual fue tesorero.[36]

En el año de 1908 en que recibió del arzobispo Mora el encargo de coordinar las actividades sociales, Troncoso dirigía ya, al menos, cuatro agrupaciones con ese carácter en su iglesia de la colonia Santa María la Ribera: la Agrupación Artística Lorenzo Perosi, el Recreatorio Católico de San Tarcisio, la Asociación de Sirvientas Católicas de Santa Zita y el Círculo de Obreros del Apostolado de la Cruz.[37] La primera de ellas no estaba destinada sólo a conservar y promover la música sacra y servir a las ceremonias litúrgicas o a las fiestas literario-musicales que acostumbraban. De acuerdo con el criterio intransigente que inspiraba a estos militantes, la música también debía ser

[35] Moisés González Navarro, 1973, p. 359.

[36] AGMJ, caja 29, expediente 1906, carta de Carlos Herrera al P. José M. Troncoso, México, 1o. de agosto de 1906; cartas de Indalecio Gómez Plata a José M. Troncoso, México, 22 de marzo y 20 de agosto de 1906 y 12 de agosto de 1907; Enrique Galindo, 1979, pp. 88 y *passim*.

[37] Otras agrupaciones de carácter piadoso asesoradas por Troncoso fueron: la "Corte de Damas de Nuestra Señora del Consuelo", la asociación infantil del mismo título y los "Caballeros de la Guardia de Honor de Nuestra Señora del Consuelo y Conservadores del Cirio Perpetuo". Enrique Galindo, 1979, pp. 117, 119 y 131.

"moral y de fondo enteramente católico".[38] Además, algunas presentaciones del coro o los conciertos que ofrecía la agrupación Lorenzo Perosi estaban destinados a la beneficencia y a la subvención de las obras sociales. Para ello utilizaban el "elegante salón Manuel Carpio" que, ubicado en la colonia Santa María la Ribera, quedaba cercano a la zona de influencia del padre Troncoso.[39]

El 24 de septiembre de 1905 el padre Troncoso formalizó otra asociación iniciada tres meses antes. Se trataba del Recreatorio Católico de San Tarcisio, cuya finalidad fue "proporcionar diversiones honestas y morales a las familias verdaderamente católicas, especialmente a los niños y a los artesanos".[40]

El recreatorio, a su vez, se constituía en centro organizador de otros que nacieran inspirados en la misma idea. Seis grupos de personas se integraban en la gestión de estas agrupaciones: sacerdotes, señores, señoras, señoritas, niños y artesanos, además de un séptimo que se denominaba grupo fundador. Este último tenía la función de dirigir a todos los demás grupos, ya que sus siete integrantes eran los responsables del recreatorio. En 1906 los directivos eran Mauro Manrique (presidente), José I. Gloria (tesorero), Rafael Martínez del Campo (censor), Joaquín Arrache (secretario), Wilfrido Choperena (vigilante del foro), Agapito Ochoa (ejecutor del programa) y Rafael Ochoa (vigilante del salón). Los señores Arrache y Choperena cooperaban, además, como maestros de música, declamación y teatro en el seminario adjunto a la Iglesia del Espíritu Santo.[41] Cinco sacerdotes formaban parte del Recreatorio de San Tarsicio: los padres Troncoso y José María Basurto, ambos josefinos, que fungían como directores, además de otros tres pertenecientes a otras tantas congregaciones religiosas que habían sido nombrados por el arzobispo con el cargo de "consultores": los padres Ripa (claretiano), Barroso (jesuita) y Grandis (salesiano).

A juzgar por las actividades realizadas, por las ideas expresadas por el padre Troncoso y por el empeño del arzobispo, se trataba de hacer de estos recreatorios —especialmente del de San Tarcisio de Santa María la Ribera— la versión popular de lo que eran los círculos

[38] AIES, caja "Asuntos varios", "Centro de Recreatorios Católicos" (México, 1905), art. 5.

[39] AGMJ, caja 29, expediente 1908, "Una obra de consuelo" [recorte periodístico], s. 1, s.f. [México, 1908].

[40] AIES, caja "Asuntos varios", "Centro de Recreatorios Católicos" (México, 1905, art. 1.

[41] Enrique Galindo, 1979, p. 110.

católicos. Para ello desarrollaron diversas actividades: teatro, conciertos, veladas, audiciones de piano, coros, funciones de "cinematógrafo", de prestidigitación y de títeres. Con todo ello pretendían contribuir a la reforma social cristiana que veían amenazada por la supuesta inmoralidad de los espectáculos públicos —especialmente por el llamado género chico—, todos ellos, decía Troncoso, efectuados en "tantos teatruchos de mala muerte y de peor moralidad". Él mismo afirmaba seguir el ejemplo de los católicos italianos y alemanes, cuyo programa de esparcimiento, calificado de católico, complementaba el llevado a cabo en otros terrenos. Y si en México se había emprendido la lucha, éste era un aspecto que, por sutil, podría pasar inadvertido. Así, en una conferencia dictada a un año de iniciado el Recreativo de San Tarsicio, Troncoso estipulaba:

> En ninguna época como en la actual se han visto tan amenazados los hogares católicos en México. La impiedad, el laicismo ateo en las escuelas, la pornografía en la prensa y en las artes, la escandalosa inmoralidad en los teatros. A la impiedad se la combate en los templos; al laicismo ateo, en las escuelas católicas; a la pornografía con la prensa católica, y a la inmoralidad de los teatros y otros centros de recreación, ¿con qué se les combate?... He aquí el objeto de los recreatorios o centros católicos de recreo.[42]

En esa misma ocasión Troncoso informaba haber organizado más de 40 "entretenimientos familiares" de diverso tipo durante el primer año de existencia del recreatorio. A su vez, el señor José I. Gloria, detallaba en el informe económico los gastos y los ingresos de la institución. En ocasiones la asistencia a las funciones —sobre todo a las de cinematógrafo— era superior a 350 personas, aunque en otras la participación era menor.[43]

Mucha importancia dieron estos activistas a la participación de los artesanos dentro del recreatorio, no sólo porque fuera una prescripción pontificia, sino también por tener cercanas algunas factorías y talleres. En particular, el padre Enrique Galindo recordaba que frente a la Iglesia del Espíritu Santo estaba establecida una fábrica de sedas.[44] El empeño del padre Troncoso por los artesanos se vio consolidado el 4 de octubre de 1908, fecha en que se inició el Círculo de Obreros

[42] AIES, caja "Asuntos varios", conferencia del P. José María Troncoso "Los recreatorios o centros de recreo católicos", México, 28 de agosto de 1906.

[43] AIES, caja "Asuntos varios", José I. Gloria, "Recreatorio Católico de San Tarsicio, liquidación final", México, 28 de agosto de 1906.

[44] Enrique Galindo, 1979, p. 102.

Católicos "Apostolado de la Cruz". Tres meses después de fundado, *El País* informaba que habían asistido a una función religiosa más de 400 agremiados, de los cuales 189 habían tomado en esa ocasión el distintivo de la agrupación. El sermón estuvo a cargo del padre Alberto García Lizalde, quien habló de los

> beneficios que recibe el obrero con pertenecer al Apostolado de la Cruz y de la obediencia que debe guardar para sus patrones y las bendiciones con la que Dios colma a esta clase humilde de nuestro pueblo cuando se aparta del vicio y busca la tranquilidad del hogar.[45]

En la misma fecha el padre Troncoso, director eclesiástico de la organización, dio una conferencia en que ponía de modelo a las asociaciones católicas alemanas. *El País* insistía también en que el rápido desarrollo del Apostolado de la Cruz se debía al empeño del presidente, don José I. Gloria, gerente a su vez de la Librería Católica y Estampería Religiosa del Sagrado Corazón de Jesús establecida en la capital.

Tiempo después se imprimió el reglamento que servía de base al Apostolado de la Cruz. En la introducción, Troncoso afirmaba que el fin del círculo era "procurar por todos los medios posibles el bien espiritual y material de los obreros". El artículo 30 era aún más gráfico al especificar que "esta sociedad tiene por objeto procurar la felicidad de la clase obrera".

Según el reglamento, podían pertenecer a esta agrupación obreros, artesanos, jornaleros, dependientes y "personas de buena voluntad". Entre estas últimas se contaban sin duda los socios protectores. El lema de la asociación era por demás significativo: "Unos por otros y Dios por todos". Con ello pretendían cohesionar a los trabajadores capitalinos, tomando como medio la acción social cristiana "en todas sus formas" y procurando la moralización y bienestar de los trabajadores. Las "formas" de acción social de las que hablaban incluían las actividades culturales, recreativas, lúdicas y propagandísticas típicas de esta parroquia capitalina. Las actividades enfocadas a la moralización y al bienestar las distribuían en tres secciones: funciones religiosas, caja de ahorro y mutualismo. Prescribían tres clases de cuotas: 5, 10 y 20 centavos semanales que, a su vez, en caso de enfermedad se quintuplicaban, y recibían 25 y 50 centavos diarios los que aportaban las dos primeras cuotas, y un peso quienes aportaban la última. En caso de que algún asociado falleciera, cada integrante tenía obligación de entregar una cuota mínima de 10 centavos.

[45] *El País*, 8 de diciembre de 1908.

Entre los derechos que gozaban los agremiados se contaban, entre otros, la recomendación en caso de desempleo, el auxilio por enfermedad o defunción, la caja de ahorros y la diversión en el recreatorio de San Tarcisio. Curiosamente añadían uno más que no fue frecuente en los reglamentos laborales católicos. Se prescribía, en efecto, la protección en caso de que "por injustica cayeren en manos de la justicia". La fiesta patronal se celebraba el primer domingo de mayo, buscando con ello la fecha más cercana al día 3 de ese mes en que recordaban la Santa Cruz, advocación epónima de esta agrupación laboral.[46]

Como se ve, el Círculo de Obreros del Apostolado de la Cruz del Espíritu Santo era una típica asociación católica inspirada en las prescripciones de las doctrinas sociales católicas, que estaba rodeada, sin embargo, de una serie de actividades que complementaban su organización. Ello se debía, sin duda, al dinamismo del padre Troncoso y de quienes colaboraban con él, pero también al crecimiento de la ciudad y al poblamiento paulatino de una colonia de reciente fundación que albergaba no sólo a antiguos capitalinos, sino a inmigrantes nacionales que optaban por trasladarse a la ciudad de México.

La Asociación de Sirvientas Católicas de Santa Zita fue una agrupación más que se sumó a las iniciadas en la colonia Santa María la Ribera. Fue fundada también por el padre Troncoso, el 29 de marzo de 1908.[47] Esta agrupación no gozó del mismo nivel de organización que la del Apostolado de la Cruz; pero de algún modo intentaba integrar a este grupo de trabajadoras domésticas a la dinámica de su parroquia y a la mutua ayuda. El fin principal que se proponía la Asociación de Santa Zita, era la moralización de las sirvientas. Para ello prescribía su instrucción en la doctrina cristiana, el mutualismo y "la imitación de las virtudes de su celestial patrona". Ésta, según la tradición hagiográfica, fue sirvienta en Luca, Italia, en el siglo XIII.

La función de la prensa católica

Otro de los espacios donde se intensificó el activismo católico propuesto por los congresos fue, indudablemente, el de la prensa. Si de tiempo atrás era un tradicional medio de enfrentamiento con la sociedad secularizada, ahora, como confirmaba el padre Troncoso, la lucha continuaba contra la "prensa impía".

[46] Reglamentos del Apostolado de la Cruz, 1913, pp. 1, 3, 6-10 y *passim*.

[47] AIES, caja "Asuntos varios", "Reglamento de la Asociación de Sirvientas Católicas de Santa Zita", México (1912), art. 1.

Varios eran los órganos periodísticos católicos que sustentaron el enfrentamiento en estos años. En la capital se publicaban los de mayor renombre: *El País, El Tiempo* y *La Voz de México*. Pero en otras ciudades de la República también apoyaban el movimiento de los congresos otros órganos informativos: *El Amigo de la Verdad* (Puebla), *El Progreso Cristiano* (Morelia), *El Obrero Católico* (León), *El Correo de Chihuahua* (Chihuahua), *La Defensa del Pueblo* (Monterrey), *El Estandarte* (San Luis Potosí), *La Luz de Occidente* (Ciudad Guzmán), *El Mensajero del Corazón de Jesús* (México), *La Voz de la Verdad* (Oaxaca), *La Linterna de Diógenes* y *El Regional* (Guadalajara).[48]

Indudablemente que había diferencias internas y variedad de opiniones entre los redactores de los diversos periódicos pero, como comentaba Palomar y Vizcarra, sirvieron de canal de difusión donde se exponía "cada día con mayor precisión los principios de la sociología católica".[49] Se publicaron, en efecto, acuerdos, discursos, ponencias y estudios presentados en los congresos.[50] Se continuó dando importancia a la existencia y solución de lo que tanto preocupaba a los militantes: la cuestión social.[51] Se dio el punto de vista de los católicos ante el problema de las huelgas cada vez más generalizadas. En algunas publicaciones se justificó a los trabajadores; en otras ocasiones se moralizó sobre los daños éticos y materiales que producían; siempre se procuró establecer la concordia y la armonía social entre capital y trabajo.[52] Por otra parte, la prensa católica no dejó de hablar

[48] Una lista más completa de publicaciones se encuentra en Manuel Ceballos Ramírez, 1988, pp. 190-197.

[49] "Por aquella época, es decir, en los seis últimos años de la dictadura de P. Díaz, se empezaron a publicar en los periódicos católicos... artículos y trabajos en que se exponía cada día con mayor precisión los principos de la sociología católica". AMPV, caja 55, carpeta 5, Miguel Palomar y Vizcarra, "Memorándum a Mr. Manson".

[50] Véanse las referencias periodísticas de los congresos analizados más arriba, y AMPV, caja 3, carpeta "1906 y 1907", carta de Miguel Palomar y Vizcarra a Silvestre Terrazas, 9 de julio de 1907.

[51] Véase a guisa de ejemplo: "Los católicos y la clase obrera" y "Alerta, artesanos y obreros", *La Voz de México*, 8 de enero y 21 de abril de 1904; "La cuestión social a la luz de los principios evangélicos", *El País*, 3 de enero de 1908, y "Cuestión palpitante" [la cuestión obrera, sus causas y remedios], *El Tiempo*, 1o. y 16 de marzo de 1907.

[52] Se justificó en ocasiones porque se sustentó la idea de que no eran huelgas revolucionarias sino reivindicativas y de protesta justa. Así lo hacía *El Tiempo* en "La democracia es la equidad de los derechos", 19 de diciembre de 1906. En esa ocasión se defendía a los obreros de Puebla, Orizaba y Tlaxcala y se culpaba al proceso de industrialización. Más adelante, cuando la violencia arreció, el periódico fue menos decidido en defender al trabajador; sin embargo aunque habló de armonía, se notaba que daba mayores derechos a los trabajadores. Véase también *El Tiempo*, 16 de enero

de los movimientos sociales europeos como modelos a seguir por los mexicanos.[53] Y como de costumbre polemizó e hizo la apología de la valiente actitud del clero mexicano en favor de la solución de "las grandes cuestiones sociales" que se debatían en la nación.[54]

A todo ello se añadió un lento movimiento de unificación de los periodistas católicos, que culminó a fines de 1909 con la fundación de una agrupación que los agremió: la Prensa Católica Nacional.[55] Sin duda, el conocimiento mutuo y el contacto reiterado que estos periodistas tuvieron durante la época de los congresos —aunados a las prescripciones doctrinales— contribuyeron a crear entre ellos la conciencia de unidad ante un enemigo común: la "prensa impía".

Un estudio publicado por *El Regional* de Guadalajara en 1908 mostró el grado de conciencia que un periodista católico mexicano pudo tener frente al enemigo. El escrito se debía al padre José Dueso, claretiano español, director de *El Iris de Paz* de Madrid, y se titulaba "Una palabra más para los católicos mexicanos". Era parte de un estudio más extenso sobre la prensa católica que Dueso publicaba bajo el sugestivo título de *¡Escándalo, Escándalo!*

Con un criterio netamente intransigente alineaba en dos bandos la producción periodística mexicana: de un lado los periódicos y revistas católicos, del otro los liberales y los "neutros". O como él decía: de un lado los marcados "con la señal del cristiano", la cruz; del otro, los que llevaban "el signo de la bestia". Para estos últimos no ahorraba epítetos ni censuras: malvados periódicos, indignos papeles, monserga laica, periódicos "zolescos",[56] ariete principal con que el demonio hace hoy la guerra al cristianismo. En ninguna otra parte de la cristianidad, sino en México, encontraba Dueso más alarmante el problema:

---

de 1907. *El País*, por su parte, tomó una actitud más moralizante ante las huelgas y, como hemos anotado, las vio bajo el signo del pecado. Sin embargo, dio la razón a los garroteros del ferrocarril mexicano en la huelga de 1905. *El País*, 4 de enero de 1905. Véase también *El País*, 5 de noviembre de 1904, 12 de agosto de 1906 y 28 y 29 de abril de 1908.

[53] Las referencias a este tema son prácticamente continuas. Véase por ejemplo, *El País*, 30 de agosto de 1904.

[54] "La actitud del clero católico ante las grandes cuestiones sociales", *El País*, 29 de septiembre de 1904. Los años siguientes fueron aun de más triunfalismo y los titulares de los periódicos incluían esa misma actitud. A guisa de modelo puede servir el ya citado de "Congreso de agricultura convocado por un obispo", de *El Tiempo*, 12 de septiembre de 1904.

[55] Véase el capítulo VIII, "La Prensa Católica Nacional".

[56] "Zolesco", barbarismo usado por Dueso en referencia a Émile Zola.

> Las insinuaciones... apuntadas con respecto a la escandalosa responsabilidad de los católicos en la lectura y sostenimiento de la mala prensa, aunque escritas para los católicos de España, tienen, por desgracia muy dolorosa, aplicación a los católicos de esa floreciente República mexicana; y si me permitís un desahogo de franqueza, todavía me atreveré a decir que ni en España ni tal vez en ninguna otra de las regiones clásicas del catolicismo haya que deplorar más lamentables estragos en la fe por parte de la prensa malvada que los que se dejan sentir desde hace tiempo en ese hermoso país... Hoy en México la mala prensa constituye una verdadera peste, más terrible en estragos que la misma bubónica.[57]

Enseguida el claretiano español procedía a desenmascarar al enemigo por nombre y señas. En efecto, 25 periódicos nacionales eran identificados por Dueso como merecedores de las condenas anteriores; entre otros nombraba a: *El Imparcial, El Diario, El Popular, Diario del Hogar, Le Courier du Mexique*, todos ellos de la capital. De provincia registraba también a: *El Espectador* (Monterrey), *El Correo* (Guaymas), *El Imparcial* (Mazatlán), *El Nuevo Mundo* (Torreón), *El Norte* (Chihuahua) y *El Progreso* (Ciudad Victoria).[58] Curiosamente incluía también a *El Correo de Chihuahua*, de Silvestre Terrazas. Probablemente hubo alguna confusión entre Dueso y la persona que le informaba y que aquél identificaba como "un distinguido personaje muy conocedor de la sociedad mexicana". Estamos tentados a suponer que, dada la coincidencia de criterios y de intereses, bien podría haber sido Sánchez Santos el informante. Sin embargo, también hay que tener en cuenta que desde 1904 otro claretiano español, el padre Félix A. Cepeda, publicaba en México *La Esperanza*.[59] Esta revista, quincenal en 1908, era la émula nacional de la que Dueso editaba en España, y ambos claretianos estaban por igual interesados en las publicaciones católicas.

Ahora bien, si el padre Dueso se mostraba agresivo contra todas las publicaciones no católicas, contra una en especial dirigía sus exaltadas e intransigentes razones: *El Imparcial*. Si Dueso podría haberlo ignorado, el "distinguido personaje" que lo informaba debía estar bien

[57] José Dueso, 1908, pp. 3 y 6.

[58] Añadía, además, otros periódicos capitalinos como: *The Mexican Herald, La Iberia, El Correo Español, La Patria de México* (*sic*), *Los Estados* y *El Cosmopolita*. Entre los periódicos estatales nombraba también a: *The Monterrey News* (Monterrey), *El Oriental* y *El Correo* (Puebla) y *El Barretero* (Guanajuato). Desde luego que no escapaba de la lista la prensa protestante: *El Abogado Cristiano* (México) y *El Sembrador* (Orizaba) y para que no quedara duda de la ofensiva, Dueso añadía: "y otros infinitos de carácter frívolo o neutro". José Dueso, 1908, pp. 18-20.

[59] Cristóbal Fernández, 1967, p. 663.



Para que la democracia sea cristiana. Archivo Elpidio Yáñez.

enterado de que al atacar a *El Imparcial* se estaba pisando sobre terreno minado, ya que nadie dudaba de que se trataba del órgano oficioso del régimen. Aun así, el sacerdote español habló de que *El Imparcial* era el periódico que más perjuicio causaba a los católicos mexicanos, de su mentida ilustración, de su campaña sectaria contra la Iglesia, de sus folletines novelescos, de las alabanzas dirigidas a Enrique Rébsamen —"el que lleva los alumnos de la escuela a la logia"— y a Gabino Barreda, y desde luego que no calló los 58 mil pesos de subvención que anualmente le entregaba el gobierno. En suma:

> ¡Ése es *El Imparcial*, el periódico más leído de los mejicanos! Hoy calumnia desvergonzadamente al arzobispo de Morelia, mañana al obispo de Chiapas o al de Hermosillo, otro día al cura de Santa Catalina. Todos recuerdan la cantidad de cieno que arrojó hace pocos años contra el rostro del padre Icaza...[60]

[60] José Dueso, 1908, p. 16.

Ahora bien, si para Dueso *El Imparcial* capitaneaba al ejército enemigo, éste tenía su rival católico: *El País*. Si bien este último sólo tiraba la mitad de ejemplares —100 mil el primero y 50 mil el segundo, según Dueso—, únicamente costaba un centavo y no tenía subvención alguna.[61] A él lo seguían una falange de esforzados luchadores por la verdad católica que enumeraba Dueso, y para quienes no ahorraba ditirambos.[62] Verdad católica, empero, que los intransigentes no estaban dispuestos a compartir con ninguna corriente de la modernidad: "Como si el evangelio pudiera admitir reformas en sus nuevas ediciones; como si la obligación de conservar intacta nuestra fe pudiera ser, en el siglo XX, menos rigurosa que en el siglo I de la Iglesia".[63] Idea esta última con la que Dueso invitaba a los periodistas católicos mexicanos a estrechar el círculo y decidirse por la alternativa católica frente a las dificultades sociales y políticas que se avecinaban.

[61] Para el asunto de los tirajes de ambos periódicos y de la subvención, véase Manuel Ceballos Ramírez, 1988, p. 187.

[62] Nombraba además de *El País*, a *El Tiempo, La Voz de México, El Regional, El Amigo de la Verdad, El Mensajero del Corazón de Jesús, El Progreso Cristiano, El Propagador, El Obrero Católico* y *La Esperanza*. Desde luego que a este último, obra de un correligionario, le dedicaba un elogio especial. José Dueso, 1908, pp. 21-22.

[63] José Dueso, 1908, p. 7.

VII. DEMOCRACIA CRISTIANA: ALTERNATIVA FRENTE A LA CRISIS DEL PORFIRIATO

Según Friedrich Katz, la creciente oposición al régimen porfirino que surgió a todo lo largo del espectro social después de iniciado del siglo XX engendró, por vez primera, movimientos de oposición nacional desde el establecimiento del régimen de Porfirio Díaz.[1] Hacia 1909, varias tendencias se habían agrupado en torno a nuevos ideales políticos, a urgentes problemas nacionales o a proyectos reformadores. A ello contribuyó sin duda la famosa entrevista Díaz-Creelman de 1908. Así nacieron clubes, partidos y agrupaciones de diversas tendencias y que se decían portadores de una nueva vida para la nación: liberales, radicales, reyistas, demócratas, antirreeleccionistas, maderistas. A todos ellos se añadió un grupo de entusiastas militantes católicos que de tiempo atrás elaboraban un proyecto de reforma social y que ahora encontraban mayor justificación para alternarlo con otros proyectos nacionales.

Dos tendencias predominaron y conformaron en este momento el proyecto católico: la social y la demócrata. Ciertamente prevalecía la primera, pero ambas estaban de acuerdo en que el punto de partida de cualquier programa católico eran "los de abajo", y que la atención a ellos era, como había establecido León XIII, la esencia de la democracia cristiana. De hecho, los obreros, trabajadores, campesinos, jóvenes y grupos medios tenían un papel destacado en la acción social católica. La crisis por la que atravesaba el país y las oportunidades políticas prometidas por Díaz ampliaron esta perspectiva, no sólo entre los católicos sino entre los otros grupos autónomos, disidentes u opositores. De este modo, los católicos ofrecieron un programa más amplio y totalizante de reforma social que, aunque daba el primer lugar a la "cuestión obrera", integraba otros elementos no menos decisivos. Como ya adelantamos, para los católicos de la corriente social, muchos de los compromisos populares y políticos pues-

[1] Friedrich Katz, 1982, p. 48.

tos en práctica por sus correligionarios demócratas estaban fuera de lugar. Sin embargo, hacia 1909, ambas corrientes aparecían confundidas y entrelazadas puesto que los factores que influían sobre ellas contribuían, más que a dividirlas, a cohesionarlas. Es más, la corriente democrática apenas despuntaba y parecía seguir fielmente las estrategias de la corriente social que la prohijaba.

Varios elementos hicieron surgir un proyecto católico autónomo en 1909. En primer lugar, la crítica situación nacional que de tiempo atrás temían los católicos: la irrupción de la "pavorosa cuestión social". Para ellos, como para otros miembros de la sociedad, eran muchos los signos visibles de esta crisis: huelgas, alza de las tasas de interés, rebajas en los salarios, disminución del poder adquisitivo de los mismos, aumento en los precios de los alimentos, reducción y restricción de créditos, continuismo político. Por otra parte, en los años anteriores los militantes católicos habían tenido una serie de congresos donde habían analizado estos problemas y sus respectivas soluciones. Aunque muchas de estas últimas no habían sido puestas en práctica, e incluso se podría hablar del fracaso relativo de esos congresos, en 1909 surgió una decidida corriente que tomó una conciencia más crítica de los problemas que tales reuniones enfrentaron.

Esta corriente, como hemos visto, hubo de escindirse de los liberales católicos que, en los congresos de Oaxaca o de León, buscaron utilizar el proyecto católico en beneficio propio y en sostenimiento del régimen. Opuesta a esta perspectiva de los católicos liberales, los católicos sociales y demócratas elaboraron su propio proyecto autónomo, reformista y totalizante. A ello contribuyó de modo estratégico José Mora del Río quien, desde fines de 1908, fue nombrado arzobispo de México. Aunque más tarde, cuando el régimen estaba ya por desmoronarse, los liberales se reintegraron a sus correligionarios sociales y demócratas, correspondió a estos últimos la primera elaboración coherente del proyecto católico mexicano en 1909.

El proyecto tuvo dos manifestaciones concretas: la elaboración de una síntesis teórica adaptada a las circunstancias mexicanas y la creación de instituciones de perspectivas nacionales que sustentaran el programa católico. Nacieron así la Unión Católica Obrera (1908), los Operarios Guadalupanos (1909), la Prensa Católica Nacional (1909), el Círculo Católico Nacional (1909), el Centro Ketteler (1910), la Confederación Nacional de Círculos Católicos de Obreros (1911), el Partido Católico Nacional (1911) y otras agrupaciones de menor relevancia. De todas ellas nos ocuparemos en el capítulo siguiente. Por lo pronto, destacaremos en éste la función de algunos de los intelectuales católicos —sociales y demócratas— en la creación de una alterna-

tiva autónoma a los problemas nacionales suscitados a finales del porfiriato.

"EL EDIFICIO SOCIAL SE ESTÁ RESQUEBRAJANDO"

Si durante la celebración de los congresos, los análisis de los problemas sociales requirieron soluciones necesarias, después de 1909 éstas se tornaron en apremiantes y urgentes. A ello se unió la aguda conciencia que mostraron algunos de los militantes más decididos de que "la dictadura se derrumbaba".[2] Entre los porfiristas y algunos extranjeros esto se veía prácticamente como imposible y se le consideraba una falsa alarma. Así lo manifestaban, por ejemplo, Karl Bünz, ministro alemán en México,[3] y también Frank B. Loomis, secretario de Elihu Root, a su vez secretario del presidente Roosevelt. Loomis escribió en diciembre de 1907 en el *Harpers' Weekly*:

> No estoy acorde de ninguna manera con las personas timoratas, en que México sufrirá un retroceso cuando el presidente Díaz desaparezca por ineludible ley de la naturaleza. Tal aprehensión no está *bien fundada* ni justificada por los hechos y las condiciones actuales. Cuando México sufra la gran desgracia de perder a Díaz, mucho de lo bueno que él modeló, *vivirá por sí mismo* porque su obra grandiosa no es frágil *ni puramente personal* y en ningún sentido efímera.

Tres años después, estas mismas palabras servían a Esteban Maqueo Castellanos como epígrafe de uno de los capítulos de su libro *Algunos problemas nacionales* (1910).[4] Tres problemas destacaba Castellanos: el peligro yanqui, la situación indígena y el porvenir político.[5] Era justamente al hablar de este último donde citaba las palabras del secretario Loomis. La seguridad manifestada por Castellanos y por algunos otros integrantes del régimen era desmentida por los activistas disidentes, por los integrantes de las clases medias y por los grupos de trabajadores que sentían en carne propia el peso de la crisis y la inseguridad del porvenir político.

Entre los militantes católicos se fue difundiendo la certidumbre de que —como lo escribió Salas López a Palomar y Vizcarra días antes de celebrarse el centenario— el edificio social estaba a punto de

[2] ADEC-INAH, entrevista Alicia Olivera Bonfil/Miguel Palomar y Vizcarra, PHO 4/4, México, 15 de agosto de 1960.

[3] Cit. en Friedrich Katz, 1982, p. 19.

[4] Esteban Maqueo Castellanos, 1910, p. 129. Las cursivas son del original.

[5] Esteban Maqueo Castellanos, 1910, pp. 3, 67 y 129.

resquebrajarse.[6] Pero pareció ser el año anterior, 1909, el que más les mostró la inminencia de la crisis. Hablaron de "los sobresaltos y temores por el porvenir patrio", del "helado cierzo" y de las "tremendas ráfagas de vendaval" que no estaban lejanas, y de que estaban a punto de atravesar alguna tempestad pues ya alcanzaban a ver "las nubes sombrías que oscurecen al horizonte".[7] Con más claridad, el padre José María Soto pedía desde Morelia en marzo de 1909 que no se le considerara un "revolucionario" si proponía reformas rápidas y radicales en el contrato de trabajo, en la distribución de la riqueza y de la "civilización" y en la organización obrera. Aunque de paso advertía que "ese momento [el revolucionario] se acerca a pasos agigantados. Yo me lo esperaba para más tarde, pero lo cierto es que creo que ya está comenzando".[8]

Cuatro meses después, el licenciado Juan Torres Septién, desde León, manifestaba a Palomar y Vizcarra ideas semejantes:

> Estoy como usted muy inquieto por la cosa pública, y los trastornos de esta ciudad me alarman, temiendo que a la hora menos pensada tengamos alguna algarrada. Dios nos cuide y su Madre Santísima libre a México de las ambiciones liberales que son los más funestos males que pueden caer sobre una nación. Sin embargo, creo que muy merecido tenemos un gran trastorno como castigo de las infamias de unos y de la tolerancia de otros, incluso nosotros mismos.[9]

Menos retórico y más en contacto con las necesidades concretas, un cura rural escribía desde un pueblo de Jalisco a mediados de agosto de 1910:

> Mi pobre parroquia... está expuesta a desaparecer a causa de la miseria, contaba con 10 mil feligreses hace un año y actualmente a lo sumo cuenta con 7 mil y la emigración continúa; [de] esto se conoce como causa la pérdida de cosechas en el año pasado y la del actual. Que si Dios no lo remedia, también será grande y [de] peores consecuencias.[10]

[6] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Carlos A. Salas López a Miguel Palomar y Vizcarra, Aguascalientes, 19 de agosto de 1910.

[7] ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", "Lista de necesidades sociales", s. l [León], 1909, y AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de José R. Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, León, 31 de enero de 1909.

[8] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de José M. Soto a Miguel Palomar y Vizcarra, Morelia, 20 de marzo de 1909.

[9] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de Juan Torres Septién a Miguel Palomar y Vizcarra, León, 13 de julio de 1909.

[10] ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", carta de Narciso Elizondo a Carlos Salas López, San Julián, Jal., 12 de agosto de 1910.

La conciencia que los militantes tenían de los problemas sociales la resumía el licenciado Carlos Salas López, poco después de la caída del régimen:

> Basta acercarse al pueblo para oír sus quejas por el trabajo mal retribuido; por la suspensión de la jornada en los talleres en que se paga por horas; por las horas prolongadas cuando se paga por jornal; por los contratos violados en las obras a destajo; por el abandono de los obreros mutilados; por las tiendas de raya en que el propietario se queda con el producto del trabajo a cambio de viles mercancías; por las enfermedades que contraen las mujeres en los talleres varoniles; por la falta de exactitud en los pagos; por la falta de ahorro en sus enfermedades; por su falta de educación; por los altos precios de las materias primas, de los objetos de primera necesidad y de los arrendamientos; por la falta de justicia en las [sociedades] anónimas, empresarios, contratistas, sobreestantes, cuadrilleros, maestros, cabos, etc., [todo ello] como resultado del egoísmo que no sabe más que engendrar odios.[11]

Este sombrío panorama servía de acicate a los militantes para emprender con mayor entusiasmo y justificación la reforma católica. Así lo confirmaba desde Londres el jesuita Arnulfo Castro, que consideraba que había "llegado la hora de despertar" de los mexicanos y que aún estaban a tiempo los católicos para intervenir en la cuestión social.[12] En México, no era otra la intención de los militantes, sino, como lo exponía Miguel Palomar y Vizcarra en un discurso pronunciado en septiembre de 1910 en el templo de Santa Brígida,

> iniciar con fruto las reivindicaciones sociales católicas. Si es visto por nosotros con indiferencia el pavoroso problema social, si nos empeñamos en permanecer encerrados en el templo y la sacristía o entregados a ciertas obras de beneficencia, ineficaces por sus fines y su organización, entonces la historia podrá decir que fuimos poco menos que inútiles para salvar a la patria del abismo a que los errores modernos la van precipitando en vertiginosa y fatal caída.[13]

La conciencia de los problemas nacionales desembocó en proyectos de reconstrucción que se encontraban inspirados en el pensamien-

[11] ACASL, caja "Conferencia y discursos", Discurso de la Semana Social en México [octubre de 1911].

[12] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Arnulfo Castro S.J. a Miguel Palomar y Vizcarra, Londres, 21 de septiembre de 1910.

[13] AMPV, carpeta "Congregaciones marianas", Discurso en los salones de Santa Brígida, México, septiembre de 1910.

to cristiano. A su vez aparecieron también algunas síntesis que exponían con brevedad las soluciones católicas a los problemas mexicanos. Ya hemos hablado de la publicación de Trinidad Sánchez Santos que, a principios de siglo, ofreció una primera exposición del pensamiento social cristiano. Hacia finales del porfiriato hubo otros dos estudios que, de algún modo, resumían con cierta coherencia las reivindicaciones católicas de las que hablaba Palomar y Vizcarra. Uno fue publicado, mientras que el otro tuvo carácter privado. El primero se tituló *Algunas breves nociones prácticas de acción católico-social extractadas de varios autores por J. Refugio Galindo y dedicadas a la nación mexicana*,[14] y fue impreso en León en 1908 bajo los auspicios del obispo Mora del Río, quien para entonces era en esa población el prelado diocesano.

Resulta interesante destacar que la obra de Galindo y el apoyo de Mora eran manifestaciones del nacimiento autónomo de la corriente radical católica, ya que justamente nacía en la ciudad y en el año en que se celebró la Primera Semana Social, opuesta, como hemos visto, a los congresos agrícolas. La obra de Galindo era un prontuario de 94 ideas que resumían tanto la doctrina pontificia como los acuerdos de los congresos mexicanos, sin olvidar, desde luego, las actividades de los católicos belgas y alemanes. Se iniciaba el folleto recordando la definición de democracia cristiana de León XIII, y continuaba en forma un tanto desordenada con las demás prescripciones sociales de los católicos. También fue publicada por *El País* en su sección recortable a partir del 30 de octubre de 1908.

Más coherente y específico que el trabajo anterior fue el presentado el año siguiente en la misma ciudad de León, en la reunión inaugural de los Operarios Guadalupanos. Fue elaborado por el licenciado Carlos A. Salas López de Aguascalientes, y era una

> gran lista de necesidades sociales que la perspicacia y observación de mis consocios nos hizo conocer en la sesión pasada [la Primera Semana Social Agrícola] y cuya clasificación bondadosamente se me encomendó. No cabe duda que forman un programa completo casi [*sic*] de regeneración social para ayudar a la Iglesia [a] que salga de las sacristías donde el siglo pretende tenerla confinada.[15]

Cinco eran los tópicos en los que Salas López resumía las necesidades sociales: derecho público, economía social, instrucción, mora-

[14] J. Refugio Galindo, 1908, 12 pp.

[15] ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", Lista de necesidades sociales, s. 1 [León], 1909.

lización y prensa. Cada uno de ellos se subdividía en aspectos concretos que los militantes pensaban atender y reformar (véase el cuadro 4). Con ello Salas López auguraba a sus colegas "un trabajo rudo y prolongado", pero confiaba en que existía ya en la Iglesia una "germinación nueva" que a punto estaba de brotar.

CUADRO 4

Gran lista de necesidades sociales

[Lic. Carlos A. Salas López]
León, 1909

Derecho público
(Para combatir el derecho público jacobino)

I.

1. Representación en el ayuntamiento y en el congreso
2. Iniciativa popular
3. Libertad y extensión del sufragio
4. Protección a los derechos del hombre
5. Garantías de la imprenta
6. Responsabilidad efectiva de los funcionarios

II.

1. Descentralización administrativa templada por los intereses generales
2. Disminución de sueldos y gastos inútiles
3. Unidad, libertad e independencia del Estado; juntamente con unidad, libertad e independencia de la Iglesia
4. Independencia de los poderes

III.

1. Legislación protectora del trabajo
2. Accidentes
3. Supresión del trabajo nocturno
4. Jornada máxima
5. Mínimum de salario
6. Descanso dominical
7. Seguro obrero
8. Reconocimiento jurídico de los gremios

IV.

1. Reforma tributaria según la justicia distributiva
2. Abolición de los impuestos de consumo

CUADRO 4
(*continuación*)

3. Impuesto personal y real
4. Exención para las mutualistas
5. Rescisión, conversión o amortización de la deuda pública

V.

1. Leyes agrarias

VI.

1. Reformas en el derecho mercantil sobre anónimas, cooperativas y quiebras

VII.

1. Leyes penales sobre pornografía y seducción; y civiles sobre la investigación de la paternidad

VIII.

1. Moralización en el ramo de justicia
2. Arbitraje obligatorio
3. Reforma [del] arancel profesional en favor de los pobres

Economía social
(Para combatir el individualismo económico y el socialismo)

I.

1. Cuestión social
2. Mutualismo
3. Cajas de ahorro para obreros
4. Seguro obrero
5. Represión de la usura y del juego
6. Casas obreras baratas e higiénicas
7. Mínimum de salario

II.

1. Desarrollo de los intereses industriales y mercantiles
2. Cooperativas de consumo de producción y de crédito
3. Sindicatos
4. Creación de mercados

CUADRO 4
(*continuación*)

III.

1. Desarrollo de los intereses agrícolas
2. Cajas rurales
3. Banco agrícola
4. Cámara agrícola

Instrucción

I.

1. Escuela laica
2. Educación religiosa y civil popular
3. Libertad de enseñanza
4. Cajas escolares
5. Medicina infantil
6. Bibliotecas fijas y circulantes populares
7. Elección de profesor en cada municipio por las ______ [*sic*]
8. Extensión y cultivo del idioma español
9. Rehabilitación Iturbide
10. Fiesta religiosa y profana Iturbide

II.

1. Instrucción agrícola
2. Mejoramiento de indígenas

III.

1. Instrucción mercantil

IV.

1. Instrucción industrial

V.

1. Revisión de la ley de instrucción para quitarle lo enciclopédico y darle lo práctico

Moralización

I. Males:

1. Pornografía
2. Alcoholismo

CUADRO 4
(*conclusión*)

3. Fiestas corruptoras
4. Blasfemias

II. Remedios:

1. Liga de Madres Católicas
2. Restauración de costumbres cristianas
3. Buenas lecturas
4. Conferencias de San Vicente
5. Asilos, cárceles y hospitales

Prensa

I.

1. Propaganda de principios sociales y medios para realizarlos
2. Iturbidismo
3. Suscripción monumento a Iturbide

"NO ME ALBOROTEN LA CABALLADA"

Como se puede observar, la "gran lista" de problemas que los católicos pensaban atender tocaba cuestiones típicas por las que de tiempo atrás venían pugnando, pero había otras que respondían también a la necesidad del momento y a la reforma política, económica y social que reclamaba la situación nacional. Algunas de ellas eran de menor consideración, como la rehabilitación del iturbidismo, pero otras tocaban directamente las necesidades urgentes: represión, centralización del poder, autonomía municipal, leyes laborales y agrícolas, tributación proporcional, enseñanza. En síntesis, atención a la cuestión social. Es de sorprender la postura tomada frente al problema de la deuda pública y que la solución aportada recomendara, incluso, la rescisión. Indudablemente, estos católicos fundamentaban su proyecto en "el modo católico" de ver los problemas sociales; era la Iglesia la que sustentaba la legitimidad de sus demandas, y era la doctrina social cristiana la inspiradora de sus soluciones.[16]

[16] Alfredo Méndez Medina, 1945, p. 19.

Pero no deja de llamar la atención que fueran poco explícitos y detallados en invocar derechos para la Iglesia misma. Sin duda que suponían la libertad e indepedencia de ésta, y así lo transcribían; pero en 1909 les preocupaban más los problemas políticos, económicos y sociales que los supuestos derechos eclesiásticos por los que habían luchado sus antecesores intransigentes tradicionalistas. El proyecto presentado ahora ante la nación e inspirado en la democracia cristiana, era mucho más coherente y totalizante que el de los antiguos católicos conservadores. Ciertamente incluía los derechos de la Iglesia, pero integraba también otras demandas con una conciencia mucho más crítica y elaborada: las demandas por la cuestión social y por la cuestión obrera.

Ni qué decir que este reformismo católico encontró suspicacia entre algunos medios clericales y fue visto con desconfianza por el régimen. Entre los católicos circuló la voz de que todo ello disgustaba al presidente, quien desdeñó sus intentos reformistas con la "conocida e hiriente frase" —dice Luis Islas García— de "no me alboroten la caballada".[17] Aunque Fernando Iturribarría la atribuye a Díaz, quien según este autor la dijo a los liberales reformistas de San Luis Potosí,[18] Jorge Martínez Gómez del Campo y Enrique M. Zepeda aseguran que también fue dicha a los católicos.[19] Incluso este último, contemporáneo de los hechos, asegura que fue expresada directamente por Díaz a Gabriel Fernández Somellera, presidente del Partido Católico Nacional. Zepeda —quien fuera director de *La Nación*, órgano del partido, antihuertista decidido y más tarde militante zapatista— recordaba que Fernández Somellera le había asegurado la terminante oposición del presidente al reformismo obrero y político de los católicos. Según Zepeda, Díaz estaba en deuda con el padre de Fernández Somellera por cierto dinero prestado por éste cuando aquél lo necesitaba; esto no fue óbice para que el presidente detuviera las actividades reformistas de Fernández Somellera: "Mire, Gabriel, ya sabe usted cuánto los estimo y cuánto les agradezco sus atenciones; pero si usted me sigue moviendo la caballada, yo lo regreso a Europa aunque sea de ministro plenipotenciario".[20]

La anécdota, cierta o no, respondía al control que el régimen había decidido ejercer por todos los movimientos reformistas que se ha-

[17] Luis Islas García, 1933, p. 2.

[18] Fernando Iturribarría, 1967, p. 238.

[19] Jorge Martínez Gómez del Campo, 1940, p. 107.

[20] ADEC-INAH, entrevista de Eugenia Meyer a Enrique M. Zepeda (PHO/1/47), México, 3 de abril de 1973, pp. 11 y 75.

bían suscitado a fines de la primera década del siglo. Si Fernández Somellera no fue enviado a Europa, sí lo fue en 1909 quien era un real y significativo prototipo de los tiempos nuevos: el general Bernardo Reyes. Si la anécdota fuera sólo indicativa de la oposición del presidente, no podían los católicos negar la poca simpatía que éste tuvo hacia el reformismo católico —en concreto hacia el problema obrero— desde el primer congreso de Puebla. Aunque desconocieran, como es de suponer, la carta personal de Díaz al obispo Ibarra, no ignoraban la actitud temerosa guardada por algunos prelados —como la de Alarcón en la capital— o la francamente partidiaria del régimen, como la recién experimentada en Oaxaca —feudo del obispo Gillow.

"A ESTO QUE YO LLAMO VERDAD, ELLOS LO LLAMAN ULTRAMONTANISMO"

De modo que el reformismo católico pretendido por las corrientes social y democrática escindió a los creyentes. Así lo constataba Francisco Traslosheros, quien se lamentaba de tener que enfrentar a algunos correligionarios:

> Desgraciadamente tenemos infinidad de católicos y de los más prominentes que se han atrancado en pleno siglo XVI y que no conocen ni quieren conocer las necesidades actuales ni los medios actuales de remediarlas. Tenemos... que machacar mucho en ese hierro frío y gritar mucho hasta que se nos oiga y tirar de este carro atascado hasta que... lo saquemos del atolladero.[21]

Miguel Palomar y Vizcarra atribuía esta situación al hecho de que muchos católicos estaban muy satisfechos con el estado de cosas o a que su propia instrucción les impedía emprender la reforma social. Así lo expresaba en septiembre de 1910:

> De los católicos que recibieron ya en épocas un tanto lejanas una formación intelectual, moral y social, poco hay que esperar, porque difícilmente se despega el hombre de los hábitos que ha adquirido desde su juventud, máxime cuando no pueden llamarse malos, aunque sí anticuados. Debe dejarse también a los que, por conveniencia, creen que estamos en Jauja: no los perturbemos, ¡están tan satisfechos!.[22]

[21] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, 12 de diciembre de 1904.

[22] AMPV, caja 32, carpeta "Congregaciones marianas", discurso en los salones de Santa Brígida, México, septiembre de 1910.

De esta "infinidad de católicos", de la que hablaban Trasloshe-ros, Palomar y también Correa, que se oponían al proyecto reformista católico, podemos destacar, al menos, cuatro grupos: el de los obispos, el de los clérigos, el de los integrantes de la burguesía católica y el de los correligionarios que, en nombre de un cierto espiritualismo, proponían otros métodos de acción. Estos últimos representaron menos problemas para los militantes radicales, quienes los ridiculizaron considerándolos "católicos de corta vista e ignorantes de lo que es y debe ser la Iglesia en el orden cívico y social", y dándoles el tratamiento de beatitos, encogidos, timoratos, rezadores de novenas y organizadores de peregrinaciones.[23] Alguna vez fueron calificados también como "católicos de sombra", incapaces de lanzarse a la calle para cumplir con sus deberes sociales.[24] En otra ocasión fueron caricaturizados como los "luisitos": ocupados en el rezo dominical, en encontrarse una novia, en efectuar "el ideal burgués" en todas sus partes y en prepararse para descansar tranquilamente en el limbo; el mote se inspiraba seguramente en San Luis Gonzaga, santo prototipo de la piedad. Pero los militantes estaban convencidos de algo más; de la urgencia de solucionar los problemas sociales y de "rezar menos para luchar más".[25]

De la oposición de algunos obispos al proyecto reformista católico ya ha dado cuenta Jean Meyer al expresar que el apoyo no fue unánime ni de fondo.[26] La actitud guardada por el episcopado se puede inferir, por ejemplo, de la postura que, según Eduardo J. Correa, tuvieron los prelados mexicanos frente al Partido Católico Nacional. En *Los católicos culpables* Correa enumera casi a todos los obispos mexicanos del momento y expresa su propia opinión respecto a su postura (véase el cuadro 5).[27] La apreciación de Correa toca los extremos. Así, por ejemplo, habla de que Ignacio Montes de Oca fue "franco" enemigo del partido, al lado de otros que fueron amigos resueltos, como Miguel de la Mora y Francisco Orozco y Jiménez. A algunos prelados los declara amigos o simpatizadores, y a otros más: indiferentes, reticentes, inclasificables y enemigos. El mismo Correa concluye que, de los 29 obispos de su relación, sólo una tercera parte simpatizó con la

[23] AMPV, caja 31, carpeta 1, carta de Miguel Palomar y Vizcarra a Francisco Orozco y Jiménez, México, 22 de febrero de 1933. Esta carta —extensa, pues era de 32 cuartillas— era una remembranza y una apología de las actividades de los intransigentes.

[24] *La Nación*, 14 de enero de 1914.

[25] AMPV, caja 4, carpeta "1911", carta de José Ramón Martínez a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 26 de junio de 1911.

[26] Jean Meyer, 1973, p. 62.

[27] Eduardo J. Correa, 1915, pp. 452-453.

CUADRO 5

La actitud de los obispos ante el Partido Católico Nacional

José Portugal y Serrato de Aguascalientes: "lo aceptaba con resistencias".
Vicente Castellanos de Campeche: "no le manifestaba voluntad".
Amador Velasco de Colima: "lo vio siempre mal".
Francisco Orozco y Jiménez de Chiapas: "Amigo resuelto".
Jesús María Echevarría de Saltillo: "reticente, pero con inclinación a la antipatía".
Nicolás Pérez Gavilán de Chihuahua: "reticente, pero con tendencias a la simpatía".
Francisco Melgoza de Durango: "indiferente".
Emeterio Valverde Tellez de León: "amigo".
Francisco Campos Ángeles de Guerrero [*sic*]: "no llegó a saberse".
Juan Herrera y Piña de Tulancingo: "amigo".
José de Jesús Ortiz de Guadalajara: "simpatizador a medias y oculto pues tenía temores de que originara persecuciones a la Iglesia".
Leopoldo Ruiz y Flores de Michoacán: "amigo".
Othón Núñez Zárate de Zamora: "amigo".
Manuel Fulchieri de Morelos [*sic*]: "lo supusimos amigo".
Francisco Plancarte de Nuevo León [*sic*]: "reticente".
Eulogio Gillow de Oaxaca: "amigo".
Ramón Ibarra González de Puebla: "inclasificable pues aunque parecía partidiario de que los católicos se mezclaran en los asuntos públicos, parecía que, como Sánchez Santos su protegido, no tenía simpatías por el partido".
Manuel Rivera de Querétaro: "lo veía con miedo".
Ignacio Valdespino de Sonora: "lo recibió mal, después cambió".
Francisco Uranga de Sinaloa: "indiferente".
Ignacio Montes de Oca de San Luis Potosí: "enemigo franco".
José Mora del Río de México: "amigo".
José de Jesús Guzmán de Tamaulipas: "parecía enemigo".
Leonardo Castellanos de Tabasco: "parecía enemigo".
Andrés Segura de Tepic: "lo veía con recelos, le tenía temores".
Joaquín Arcadio Pagaza de Veracruz: "enemigo".
Martín Tritschler de Yucatán: "inclasificable, parecía amigo y sin embargo, creía que en su arquidiócesis no podía implantarse".
Miguel de la Mora de Zacatecas: "amigo resuelto".
Rafael Amador Hernańdez de Huajapan de León: "amigo".

fundación y gestión del partido, y además, que la tal simpatía no se tradujo en todos los casos en apoyo concreto. Sólo fueron cuatro los obispos con quienes contaron decididamente: José Mora del Río, Leo-

poldo Ruiz y Flores, Othón Núñez Zárate y Francisco Orozco y Jiménez. Más tarde se añadió Miguel de la Mora quien, antes de ser nombrado obispo de Zacatecas en 1911, fue integrante destacado de los Operarios Guadalupanos en Guadalajara.

La conducta de los obispos durante el porfiriato fue ridiculizada y criticada frecuentemente por la prensa liberal. Así sucedió, por ejemplo, cuando en alguna ocasión *El Paladín* los llamó "acólitos morados de la dictadura", o cuando *El Siglo XIX* afirmó que el obstáculo más fuerte que tenían los católicos para organizarse era la actitud de los obispos.[28] Sin embargo, según Correa, ambas cosas se modificaron cuando el obispo Mora del Río impulsó y asesoró las actividades sociales de los militantes y, sobre todo, cuando recibió el nombramiento de arzobispo de México. Mora "cambió las orientaciones de la política eclesiástica" e intervino en la designación de prelados reformistas.[29]

Todo esto no fue una suposición gratuita de Correa, pues a partir de la llegada de Mora del Río al arzobispado de México (1908) algunas ciudades del eje geopolítico de la restauración católica tuvieron obispos jóvenes, casi todos piolatinos y todos partidiarios de las ideas innovadoras. Así sucedió con el nombramiento de Emeterio Valverde Téllez para León (1909; 45 años), Othón Núñez Zárate para Zamora (1909; 42 años) y Miguel de la Mora para Zacatecas (1911; 37 años). Además, fueron trasladados a dos importantes arquidiócesis sendos prelados que habían dado muestras de apoyo al movimiento social católico: Leopoldo Ruiz y Flores, de Monterrey a Morelia (1911; 46 años), y Francisco Orozco y Jiménez, de Chiapas a Guadalajara (1912; 48 años). La designación de este último para una circunscripción eclesiástica tan significativa y con el nombramiento de arzobispo, fue un reconocimiento a su militancia y una exculpación de su actuación en las vicisitudes chiapanecas.

De modo que en los años finales del porfiriato y primeros de la Revolución, los obispos más decididos por la instauración de la democracia cristiana ocuparon algunas de las sedes donde ésta se gestaba y florecía de tiempo atrás. Así, entre la ciudad de México y Zacatecas se tendió una línea de comunicación que integraba también a Morelia, León, Zamora y Guadalajara. Ya no tuvieron tanta significación ni Eulogio Gillow (Oaxaca) ni Ramón Ibarra (Puebla), reformistas liberal y social, respectivamente. Sin duda, la crisis final y el derrumbamiento del régimen rebasaron rápidamente las expectativas

[28] Eduardo J. Correa, 1915, p. 218; *El Siglo XIX*, 27 de junio de 1888.
[29] Eduardo J. Correa, 1915, pp. 220-223.

de ambos, y aunque siguieron apoyando esporádica y selectivamente las iniciativas de la democracia cristiana, ya no aparecieron a la cabeza del movimiento católico.

Si entre los obispos hubo escisión ante la alternativa de la democracia cristiana, entre el resto de los clérigos sucedió otro tanto. Para empezar, los militantes laicos se percataron de que sin la adhesión de los sacerdotes al proyecto reformista católico, poco se lograría. Sin embargo, encontraron resistencia directa e indirecta. Esta última fue atribuida al desenfoque que según los católicos sociales había entre las actividades de la democracia cristiana y la vida espiritual. El desenfoque fue, a su vez, atribuido a varias causas: ignorancia de los temas sociales, desconfianza en emprender algo novedoso o temor de perder el control sobre sus respectivas jurisdicciones e, incluso, sobre las aportaciones económicas. De todo ello hablaron los militantes: "clero piadoso, pero ignorante"; apático, comodino, medroso, egoísta; "muy virtuoso, muy celoso, muy santo, pero que vive en las regiones elevadísimas del espíritu".[30] Así, Traslosheros hablaba por ejemplo de la

> enorme desconfianza que hay en el mundo eclesiástico aun a descubrir que hay dinero y más aún a emplearlo en cosas que no sean hipotequillas, y comprenderás que es preciso ante todo ilustrar a dicho mundo en la cuestión social y hacerle ver *prácticamente* que no hay riesgo de perder dinero en las obras que la solucionan, todo lo cual exige muchas cosas.[31]

Una de las soluciones que los militantes vieron como más apropiadas fue la introducción de clases de sociología en los seminarios, determinación ésta que fue también tomada por los congresos católicos y que en algunos seminarios se llevó a cabo. Así sucedió por lo menos en los de México, Guadalajara, Zacatecas, Puebla, Morelia y Zamora. En esta última población el doctor José Refugio Galindo impartió en más de alguna ocasión cursos especiales.[32] En Guadalaja-

[30] Las afirmaciones están entresacadas de: AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Carlos A. Salas López a Miguel Palomar y Vizcarra, Aguascalientes, 19 de agosto de 1910, y caja 3, carpeta "1906 y 1907", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tulancingo, 6 de diciembre de 1907; Eduardo J. Correa, 1915, pp. 224, 347, 351 y 358, y Antonio Correa [1918], p. 272. La misma observación hizo años más tarde la Convención Iberoamericana de Estudiantes Católicos, 1932, conclusión 7.

[31] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, Jalapa, 29 de abril de 1908. El subrayado es del original.

[32] *La Nación*, 15 de enero de 1913.

ra, el padre Miguel de la Mora, entonces profesor del seminario tapatío, tradujo del italiano un *Catecismo de Sociología* para uso de sus estudiantes.[33] El obispo Ibarra de Puebla, por su parte, en uno de sus viajes a Europa adquirió una biblioteca de sociología cristiana para ponerla en su seminario.[34] Y en el de Morelia el padre José María Soto, operario guadalupano, no tardó en imitar a sus correligionarios.[35]

Todo ello lo hacían bajo la consigna de "sacar a los señores curas de la sacristía",[36] pues estaban convencidos de que sólo por la instrucción lo lograrían y no por las órdenes y menos por la simple persuasión. Por esta última, opinaba Galindo, no los sacarían ni en 50 años. Ahora bien, si la resistencia indirecta desazonaba a los militantes, más lo hacía aún la oposición franca. En más de alguna ocasión confesaron las causas: rivalidad de algunos clérigos que suponían que los activistas sociales invadían el terreno reservado específicamente a ellos; alianza de párrocos con las autoridades locales; desacreditación y recelo hacia el Partido Católico y las actividades sociales, e incluso, una ridícula postura aristocratizante ante las reivindicaciones de justicia y las propuestas de relativa igualdad de la democracia cristiana.[37]

Así lo manifestaba, por ejemplo, un antidemocrático, confuso y afectado análisis que sobre el porfiriato y la Revolución hacía el padre Ildefonso Portillo. El estudio se titulaba *el Socialismo en México*, y en él se declaraba Portillo "refractario a la democracia", así se calificara esta última de cristiana, puesto que él, que había sido educado entre jóvenes de "distinguidas familias", que había sido ordenado en Europa por un obispo-conde, y que había tenido por compañeros sólo

33 Joaquín Antonio Peñalosa, 1963, p. 23.

34 AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, Puebla, 27 de enero de 1907.

35 AMPV, caja, "Correspondencia Archivo 1", carta de José M. Soto a Miguel Palomar y Vizcarra, Morelia, 20 de marzo de 1909.

36 AMPV, caja 3, carpeta "1908 y 1920", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tulancingo, 28 de diciembre de 1907. Afirmaciones semejantes en ACASL, caja "Conferencias y discursos", Discurso en la fiesta del onomástico del señor presbítero Juan Navarrete [Aguascalientes], 24 de junio de 1912, y en AMPV, carpeta, "Antecedentes Correspondencia I", carta de Miguel Palomar y Vizcarra a Carlos Salas López, Guadalajara, 5 de septiembre de 1910.

37 Exceptuando la última, las afirmaciones han sido entresacadas de: ACASL, carpeta, "Operarios Guadalupanos", carta de Juan Torres Septién a Félix Araiza, León, 6 de marzo de 1912 y AMPV, caja 4, carpeta "1914", cartas a Miguel Palomar y Vizcarra, de Margarito Torres, Tepatitlán, 27 de enero de 1914; de Rafael C. Contreras, Tamazula de Gordiano, 16 de febrero de 1914, y de J. Refugio Reynoso, Tepatitlán, 6 de abril de 1914.

sacerdotes "distinguidísimos", debía confesar que no era muy amante de la democracia.[38]

Cuando las contradicciones aumentaron y se habían empezado ya a desarrollar algunas de las instituciones derivadas de la democracia cristiana, se comprobó también que más de algún sacerdote "no daba la medida", y hubo quien pidió que a su ranchería fuese destinado, con preferencia a cualquier otro, "un padre de los nuevos que conocen [*sic*] la acción social y sea amante de ella".[39] Todo ello induce a establecer que la etapa final del movimiento social católico durante el porfiriato, no fue gestionada por sacerdotes a quienes auxiliaban los militantes laicos. Más bien fue a la inversa, ya que se trató de un movimiento conformado por estos últimos y asesorado por algunos sacerdotes. Fue así un movimiento eminentemente laico que obtenía de la Iglesia, y del proyecto de democracia cristiana elaborado por ésta, los motivos y fundamentos de su legitimidad. O para decirlo con el término —evidentemente despectivo— usado en la época, no se trató de un movimiento de clérigos, sino de clericales. Y esto último en el sentido no sólo de reclamar para la Iglesia los derechos perdidos, sino de proponer un proyecto total de reforma sociopolítica inspirado en la democracia cristiana.

La oposición a este proyecto no sólo provino de algunos elementos del sector eclesiástico. Los militantes también se quejaron de otro grupo importante de creyentes: los católicos ricos. Tal como alguna vez lo imaginara Sánchez Santos, estos militantes trataron de interesar a la burguesía católica en el proyecto reformador. Sin embargo, los resultados los desilucionaron, pues como decía el doctor Galindo, la verdad era que pocos acomodados había que se interesaran por los pobres.[40] Lo mismo escribía Jesús Solís, integrante capitalino de algún círculo católico obrero, a Miguel Palomar y Vizcarra, expresándole el "mucho egoísmo" de los católicos ricos.[41] De ello dieron cuenta también Gabriel Fernández Somellera, Luis Islas García y Eduardo J. Correa.[42] Este último habló de que los adinerados preferían lo caritativo y se resistían a lo social. No sostuvieron a la prensa católica,

38 Ildefonso Portillo, 1922, p. 46.

39 AMPV, caja 4, carpeta "1914", carta de J. Refugio Reynoso a Miguel Palomar y Vizcarra, Tepatitlán, 27 de febrero de 1914, y de J. Concepción Hernández, El Refugio, Jal., 2 de marzo de 1914.

40 ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", nota de J. Refugio Galindo a Carlos Salas López, Tortugas-Temascalillos, 1o. de octubre de 1910.

41 AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de Jesús Solís a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 13 de enero de 1909.

42 AMPV, caja 4, carpeta "1914", carta de Gabriel Fernández Somellera a Miguel

por ejemplo, por el temor que ésta les infundía cuando criticaba a Díaz o cuando emprendía campañas políticas. Para ellos, completaba Correa, nada significaba "bajar hasta el obrero", conocer sus necesidades y mejorar su condición económica. Manuel F. de la Hoz, operario guadalupano y militante del Partido Católico, escribió a próposito del tema: "Entre otras muchas desventuras que pesan sobre los católicos en México se cuenta la pobreza de muchos y la resistencia de nuestros correligionarios ricos para toda obra que no sea levantar templos o fomentar el culto".[43]

Más se convencieron del poco apoyo y entendimiento que podrían encontrar entre los adinerados cuando comprobaron que más de alguno negaba, como Gambetta en Francia, la existencia de la cuestión social.[44] De mucha experiencia les sirvió el rompimiento que tuvieron con los hacendados al tomar éstos la dirección de los congresos agrícolas, y también les animó el que el obispo Silva en alguna ocasión se hubiese dedicado "a nuestros ricos con todas sus ganas".[45]

Mucho le incomodó, por ejemplo, al licenciado Carlos Salas López, el que la Cámara Agrícola Nacional de Aguascalientes hubiese buscado la forma de coaccionar a los peones acasillados para que permanecieran en las haciendas. En efecto, los integrantes de esta agrupación buscaron el modo, según Salas, de que hubiese un medio legal —y en su defecto de proponerlo al congreso— para que aquéllos cumplieran con sus compromisos y, endeudados como estaban, no abandonaran las haciendas. Todo esto contrariaba las convicciones de Salas, y más porque aquella cámara estaba dirigida por grandes terratenientes y hacendados que "se dicen católicos". Salas incluso había sido invitado a pertenecer a la cámara de Aguascalientes, pues también era agricultor. Sin embargo, dudó de ingresar, y es probable que no lo haya hecho dado el distanciamiento ideológico que existía entre él, militante reformista, y sus coetáneos. Este distanciamiento lo expresaba el mismo Salas al criticar la postura de los hacendados de Aguascalientes frente al problema de los acasillados: "Yo les hubiera recomendado que ellos comenzaran por cumplir sus deberes de justicia y de caridad y que jamás les faltaran buenos sirvientes [*sic*];

Palomar y Vizcarra, Barcelona, 11 de abril de 1914; Eduardo J. Correa, 1915, pp. 196 y 438, y Luis Islas García, pp. 1-2.

[43] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 3", carta de Manuel F. de la Hoz a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 27 de junio de 1912.

[44] Eduardo J. Correa, 1915, p. 153.

[45] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 3", carta de Agustín Navarro Flores a Miguel Palomar y Vizcarra, Guadalajara, 11 de mayo de 1912.

pero a esto que yo llamo verdad, ellos lo llaman ultramontanismo''.[46]

Por su parte, Miguel Palomar y Vizcarra explicaba que mientras el liberalismo inspirara el orden económico, resultaría inútil acercarse a los ricos ya que el liberalismo había sido inventado por ellos y para ellos.[47] Sea lo que fuere, los católicos sociales y demócratas reclutaron sus clientelas preferentemente entre los jóvenes, los grupos medios, los campesinos, los artesanos, los obreros textiles, y en menor medida, entre los nacientes obreros industriales. Eduardo J. Correa observaba con esperanza que el ''apostolado'' social, a semejanza del cristianismo primitivo, estaba surgiendo en México ''de los de abajo, de los humildes'',[48] y que el esfuerzo resultaba muy exitoso cuando los militantes se dirigían a la clase media o al proletariado, mientras que era estéril el trabajo hecho ''con los ricos bienhallados en la inercia''.[49]

Esto no quiere decir que no haya habido entre los militantes algunos terratenientes, hacendados o ricos. El mismo Galindo vivía en la hacienda de Tortugas-Temascalillos; Torres Septién era propietario de la hacienda de Los Tanques; Salas se consideraba agricultor por cuenta propia; la familia de Palomar y Vizcarra poseía la hacienda de La Sauceda; la del padre Contreras, la de Ixmiquilpan; la de Fernández Somellera, la de San Isidro Mazatepec, y Traslosheros administraba en Puebla y Veracruz las propiedades familiares.[50]

Sin embargo, existía al menos una diferencia entre estos últimos y otros hacendados, terratenientes y ricos: la opción consciente por implantar en México las consignas propias de la democracia cristiana. Junto con ellos, la opción también fue realizada por otros católicos de diversos estratos sociales. De particular importancia fue el lugar que ocuparon los católicos de grupos medios: profesionistas, empleados, sacerdotes, jóvenes, periodistas, algunos artesanos y algunos pequeños propietarios rurales. Se formó así, a finales del porfiriato, el grupo de católicos que encontró en la democracia cristiana el vehículo para expresar su anhelo de reforma social y política.

[46] AMPV, caja ''Correspondencia Archivo 2'', carta de Carlos A. Salas López a Miguel Palomar y Vizcarra, Aguascalientes, 19 de agosto de 1910.

[47] ADEC-INAH, entrevista Alicia Olivera de Bonfil a Miguel Palomar y Vizcarra (PHO/4/4), México, 15 de agosto de 1960.

[48] ACASL, carpeta ''Partido Católico'', carta de Eduardo J. Correa a Carlos A. Salas López, México, 24 de julio de 1912.

[49] Eduardo J. Correa, 1915, p. 267.

[50] Para los datos de las familias Palomar y Vizcarra y Fernández Somellera, véase Manuel C. Cañedo, 1945, p. 20. Para Juan Torres Septién, circular de los Operarios Guadalupanos, Tortugas-Temascalillos, 1o. de febrero de 1911.

Tal como lo expresaba José Elgüero, militante moreliano, fueron los congresos el lugar donde muchos de estos activistas lograron ponerse en contacto, conocerse, comunicarse sus inquietudes, diferenciarse entre sí y unirse finalmente quienes compartían con más decisión los ideales demócratas cristianos.[51]

Aunque los clérigos estuvieron presentes fueron los seglares quienes, en nombre de lo que llamaron el "laicismo ortodoxo", desarrollaron con más empeño las actividades de organización de la democracia cristiana.[52] Incluso pensaron que, ante la inminencia de la crisis, quizá tenían la obligación moral de desarrollar esas actividades. Así lo planteaba, por ejemplo, el licenciado Carlos Salas López en 1909. Salas cuestionaba a su auditorio preguntándose si pecaba mortalmente quien pudiendo pertenecer a un círculo de estudios sociales no lo hacía. Naturalmente contestaba que no, pero al mismo tiempo arengaba a sus oyentes sobre la urgencia de la acción social.[53] Y esto porque estaban convencidos de que el cristianismo tomado en toda su integridad tenía la respuesta a los problemas mexicanos del momento. Éste no debía ser de alianzas ni de debilidades, sino de organización propia y de decisiones firmes. Así lo dejaba entrever Palomar y Vizcarra a principios de septiembre de 1910, luego de criticar las decisiones de "don José Ives" —Limantour— por llevar al país hacia lo que en esa circunstancia consideró ser un "socialismo de Estado".

> El porvenir en nuestra patria es nuestro, de los católicos. Los problemas sociales revisten y revestirán tal carácter, que sólo nuestra adorable religión podrá resolverlos y parece indicado que desde ahora vayamos haciendo comprender al pueblo que los católicos organizados empezamos a practicar el deber social. A los anfibios y a las sociedades anfibias hay que dejarlas abandonadas a su aparatosa y ministerial infecundidad.[54]

Tales "anfibios" eran para los militantes aquellos católicos que habían pactado con los liberales. En particular, Palomar se refería a

[51] AMPV, caja 3, carpeta "1906 y 1907", carta de José Elgüero a Miguel Palomar y Vizcarra, Morelia, 31 de agosto de 1906.

[52] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, Puebla, 20 de octubre de 1904. El término laicismo ortodoxo era usado del mismo modo por Sánchez Santos. Por su parte, Silvestre Terrazas hablaba de su empeño en "la acción del apostolado seglar". AMPV, caja 3, carpeta "1906 y 1907", carta de Silvestre Terrazas a Miguel Palomar y Vizcarra, 3 de diciembre de 1906.

[53] ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I" [Carlos Salas López, Discurso] s. l. [León], 1909.

[54] ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I" carta de Miguel Palomar y Vizcarra a Carlos Salas López, Guadalajara, 5 de septiembre de 1910.

los dirigentes de los congresos agrícolas, que justamente habían querido transformar éstos en "sociedades anfibias". Sólo los "católicos completos" —como en alguna ocasión lo escribió José Villela— estaban destinados a ofrecer la respuesta propia del cristianismo.[55] Sin embargo, los epítetos y las acusaciones no tardaron en caer sobre estos militantes: reaccionarios, radicales —y más tarde radicales blancos—, imprudentes, jacobinos católicos y socialistas.[56] Este último adjetivo fue de los más socorridos —"se nos tuvo como socialistas", dice Correa— e incluso fue usado entre ellos mismos con cierta ironía.[57]

Según el mismo Correa, el obispo social José Othón Núñez, de Zamora, denunció ante los superiores las actitudes socialistas del padre Méndez Medina.[58] Lo cierto es que este último escribió una larga y enérgica carta a su provincial, el padre Marcelo Renaud, explicando sus propios puntos de vista sociales y su afán de instaurar el sindicalismo.[59] Más tarde, el licenciado Palomar y Vizcarra también hubo de defenderse de la fama "del todo injustificada de profesar ideas demasiado socialistas".[60] En esa ocasión agradecía al obispo Orozco y Jiménez que hubiera salido en su defensa, como en su defensa había salido ya *La Nación* aclarando que "el calificativo de socialista que al señor licenciado Palomar y Vizcarra se le ha dado por su gestión patriótica y cristiana en beneficio de los oprimidos, por su tarea reivindicadora y justiciera, es perfectamente inadecuado".[61]

55 AMPV, caja 4, carpeta "1914", carta de José Villela a Miguel Palomar y Vizcarra, s. l, [México], 28 de enero de 1914.

56 Las acusaciones se encuentran un poco por todas partes; éstas están entresacadas de: Eduardo J. Correa, 1915, pp. 153 y *passim*; AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", a Miguel Palomar y Vizcarra, Pacho, Ver., 20 de febrero de 1908, y México, 5 de febrero de 1909; caja 31, carpeta 1, carta de Miguel Palomar y Vizcarra a Francisco Orozco y Jiménez, México, 22 de febrero de 1933; caja 31, carpeta 2, carta de Miguel Palomar y Vizcarra a Francisco Ramírez S.J., México, 27 de julio de 1950.

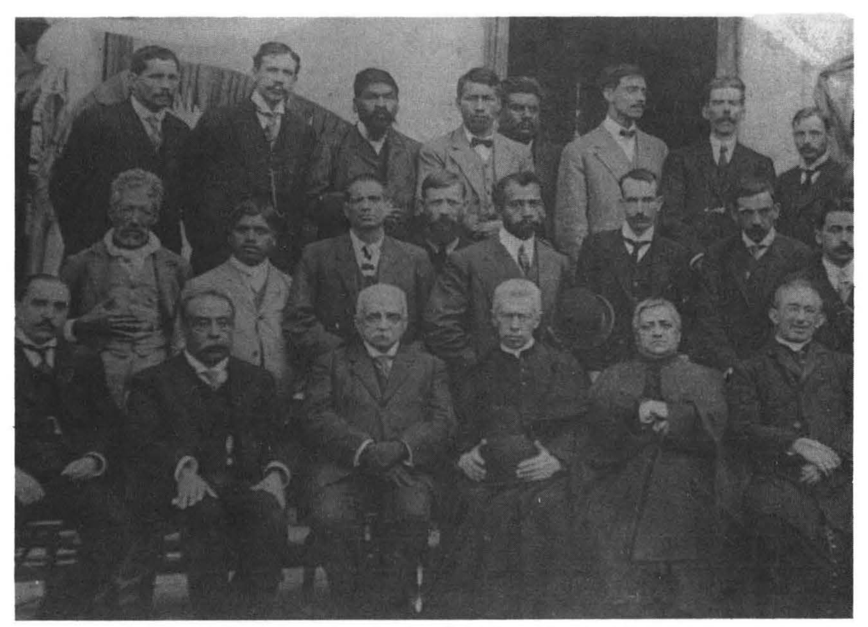
57 Eduardo J. Correa, 1915, p. 153. Así, se consideraban "congregantes socialistas" que proponían "iniciativas socialistas". AMPV, caja "Correspondencia Archivo 3", carta de Eduardo J. Correa a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 5 de noviembre de 1912; caja "Correspondencia Archivo 4", carta de A. Lomelí a Miguel Palomar y Vizcarra, Aguascalientes, 12 de julio de 1912, y carta de J.R. Martínez a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 25 de junio de 1913.

58 Eduardo J. Correa, 1915, p. 154. Sin embargo, también el propio Núñez fue objeto de la misma acusación. Jesús Tapia, 1986, p. 116. Más tarde también fue tildado de carrancista. *La Nación*, 5 de junio de 1913.

59 APSJ, carpeta "Alfredo Méndez Medina", carta de éste a Marcelo Renaud, provincial, México, 12 de diciembre de 1914.

60 AMPV, caja 31, carpeta 1, carta de Miguel Palomar y Vizcarra a Francisco Orozco y Jiménez, México, 22 de febrero de 1933.

61 *La Nación*, 11 de septiembre de 1912.

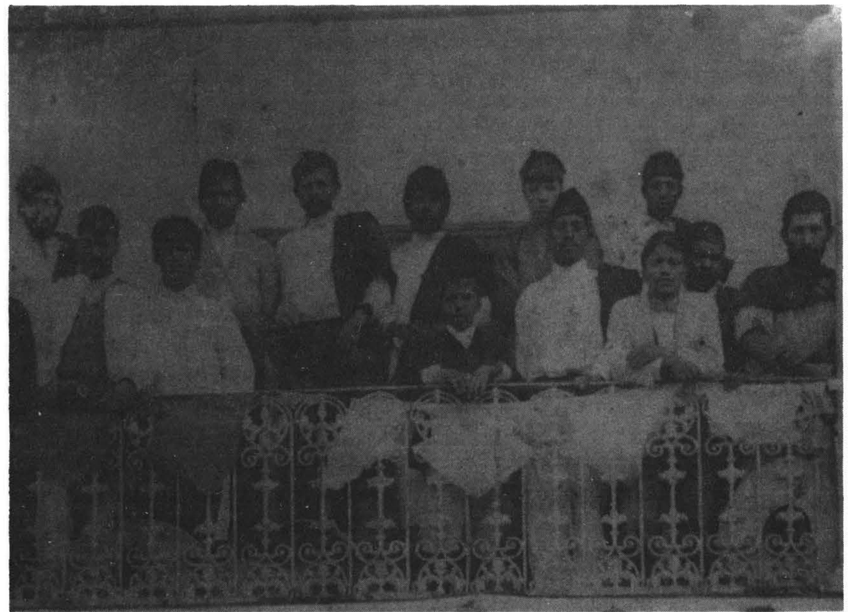


La democracia cristiana: sotanas, cuellos blancos,...

Luego de que las actividades sociales de los católicos decayeron en 1914, Correa confesaba dedicarse a escribir libros que seguramente parecerían "socialistas a todos nuestros ricos que tienen el fuego en las narices y no lo sienten".[62] Sin embargo, a juzgar por algunas de las opiniones difundidas por otros católicos sobre el socialismo, resulta fácil deducir por qué los militantes fueran tildados de socialistas. Así, por ejemplo, para aquellos católicos eran síntoma de socialismo: las peticiones de derechos laborales, las críticas a los ricos y a los terratenientes, las trabas puestas al enriquecimiento excesivo de unos y al empobrecimiento de otros, la defensa del derecho de huelga, la insistencia en el alza de jornales, el empeño en implantar el sindicalismo y, en fin, el anhelo de crear una sociedad más justa que la que se vivió durante el porfiriato.

Entre otras, dos obras aparecidas poco después —una de ellas ya citada— podrían considerarse como síntesis de esta concepción anti-

[62] AMPV, caja 4, carpeta "1914", carta de Eduardo J. Correa a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 6 de abril de 1914.



...sarapes y sombreros... Archivo Elpidio Yáñez.

socialista y antidemocrática de estos católicos. Fueron escritas por dos sacerdotes: Eugenio Manzanedo e Ildefonso Portillo, y las titularon *El socialismo al desnudo* y *El socialismo en México*, respectivamente.[63] Por otra parte, algunos textos episcopales pusieron en entredicho ciertas posturas reivindicadoras de la democracia cristiana y se refugiaron en algunas concepciones sociales ya superadas para los militantes.[64] Obviamente esto no quiere decir que los sociales y demócratas católicos hayan adjudicado para sí el título de socialistas. Al contrario, frecuentemente en sus reuniones acostumbraban a diferenciar las tres escuelas que, según ellos, pretendían resolver la cuestión social. Éstas eran: la liberal, la socialista y la católica. Al mismo tiempo conocían con cierta exactitud las tres corrientes que en el interior de la escuela católica rivalizaban por la primacía: la liberal, la social y la demócrata.[65]

[63] Eugenio Manzanedo, 1919, pp. 111 y *passim*; Ildefonso Portillo, 1922, p. 4 y *passim*.

[64] Entre otros, *Carta Pastoral de la Provincia de Michoacán*, 1912, p. 21.

[65] Véase más adelante, capítulo VIII, nota 34.

EUROPA, MÉXICO Y LOS JESUITAS

Es necesario destacar que, si bien algunos clérigos se opusieron a las propuestas de la democracia cristiana en México, hubo otros que simpatizaron con ellas. En particular, hubo un pequeño grupo de jesuitas que hacia finales del porfiriato tuvo una influencia destacada en la formación de la alternativa social católica mexicana. Al menos cuatro de ellos se movilizaron con cierta agilidad frente a las inquietudes del momento: Bernardo Bergöend, Carlos María Heredia, Arnulfo Castro y Alfredo Méndez Medina.

Cada uno de ellos influyó de diferente modo en la organización de las actividades sociales. El padre Heredia, por ejemplo, se orientó a actividades más tradicionales entre los católicos como fueron la Asociación de Damas Católicas, la Asociación de Obreras de San José y de la Beata Sofía Barat que, en 1912, contaba con 200 socias, y además, una destinada a los niños repartidores de periódicos de la capital.[66]

Por su parte, el padre Bergöend en Guadalajara le dio a los tradicionales ejercicios ignacianos un cariz particular. Según Miguel Palomar y Vizcarra, desde 1907, aparte de la finalidad "predominantemente religiosa" de tales ejercicios, Bergöend añadió la acostumbrada dosis de inquietud social. Tenía el propósito de formar "futuros directores" obreros, pues estaba convencido de que "la elevación de los de abajo debía ser ante todo obra de ellos mismos".[67] De mayor relevancia pareció ser un proyecto atribuido al padre Bergöend por su biógrafo Andrés Barquín Ruiz. Tal proyecto se titulaba Unión Político Social de los Católicos Mexicanos (UPSCM) y reproducía el programa de la Acción Liberal Popular Francesa.[68] Antonio Rius Facius se ocupó de aclarar, tiempo después, que a pesar del nombre, la agrupación francesa inspiradora de la UPSCM era católica.[69] Al parecer, el proyecto de la Unión surgió también de unos ejercicios espirituales que Bergöend predicó a los operarios guadalupanos tapatíos, probablemente entre 1909 y 1910. A petición de Miguel Palomar y Vizcarra, el padre Bergöend concretó su proyecto en un escrito que Barquín Ruiz localizó más tarde en el archivo de Palomar y publicó en la biografía de Bergöend. Tal proyecto de la UPSCM pareció haber ser-

[66] APSJ, Carpeta "Colección de Noticias Edificantes", 15, enero de 1912; Joaquín Márquez Montiel, 1950, p. 23.

[67] Cit. en Andrés Barquín Ruiz, 1968, pp. 10-11.

[68] *Ibid.*, pp. 17-42.

[69] Antonio Rius Facius, 1963, p. 20.

vido a los católicos militantes tapatíos como fuente de inspiración para organizar sus actividades en los últimos años del porfiriato.

El proyecto atribuido a Bergöend se iniciaba haciendo una invitación franca a los católicos mexicanos para que cayeran en la cuenta de que de todos "los deberes sociales que hoy por hoy solicitan nuestras conciencias, el más urgente es el deber político". Enseguida enunciaba que la patria mexicana había llegado "a un punto muy crítico en el camino de su historia", y esto por los problemas que se detectaban: parálisis en el organismo social, malestar general "muy hondo", dolencias de graves consecuencias, caciquismo, zozobras en la industria y en la gran propiedad, explotación sin conciencia del "pobre obrero", nula legislación social para el trabajador, seducción del socialismo y el anarquismo, desatención a los sufrimientos y miserias del "bajo pueblo que es el factor principal del bienestar nacional, la reserva más considerable de las energías patrias... urge el remedio y pronto".[70]

Encontraba Bergöend insuficientes los grupos políticos que en ese momento pretendían solucionar los problemas nacionales. Enumeraba cada uno de ellos y explicaba la razón de su desacuerdo: el Partido Liberal Mexicano, por ser una versión radical de "nuevo cuño"; el Partido Antirreleccionista, porque la no reelección no era "la panacea para cualquiera clase de dolencias nacionales"; el reyismo, porque con un hombre de prestigio no volvería atrás el caciquismo, y sólo sería "un simple cambio en la distribución de cintarazos" que antes llovían sobre las espaldas del pueblo; el partido de los científicos, porque, so pretexto de consolidar y "sistematizar la paz", pretendían perpetuarse en el poder, y los cuales

> sí nos han dado la paz, pero una paz que tiene mucho de relumbrón; una paz que ha producido dinero para algunos, mucho dinero... pero que se ha gastado en cosas poco menos que inútiles; una paz que ha sido celebrada mucho en el extranjero, pero de la cual éste se ha aprovechado para apoderarse de nuestras riquezas nacionales... una paz a cuya sombra se ha tratado como parias al elemento sano de la nación.[71]

Del mismo modo como rechazaba la solución de estos grupos constituidos, evadía la participación de los hacendados, del gobierno y de los hombres del "capitalismo dominante". Sólo de las "entrañas mismas del pueblo" brotaría la solución. Para Bergöend nada resultaría mejor que la democracia cristiana para sembrar la buena semilla en-

[70] En Andrés Barquín Ruiz, 1968, p. 18.
[71] *Ibid.*, p. 19.

tre el pueblo y remediar los problemas nacionales, tal como los partidos católicos ofrecían en ese momento opciones válidas en Alemania, Bélgica, Austria e Inglaterra. A ejemplo de los católicos de estos países, los militantes mexicanos debían declararse republicanos y demócratas y sacudirse los epítetos de conservadores y clericales que pretendían seguir adjudicándoles sus adversarios políticos. Ni lo uno ni lo otro les correspondía porque las circunstancias nacionales habían cambiado y el partido conservador había muerto —"y bien muerto está", decía Bergöend—, y porque no se buscaba regresar el poder al clero, sino sólo "inspirarse en los principios fundamentales del derecho cristiano". Sólo les bastaba, por lo tanto, el adjetivo de católicos.

El proyecto de la UPSCM consideraba como de más urgencia, entre muchas otras, siete proposiciones: solución equitativa al problema social; disposición de acuerdos que dieran mayor bienestar al obrero y garantizaran sus derechos; establecimiento legal de asociaciones y sindicatos; favorecimiento de la pequeña propiedad rural para solucionar la "cuestión agraria"; libertad de sufragio electoral; reforma del servicio militar y, finalmente, independencia del poder judicial. En síntesis, estipulaba el escrito:

> queremos emprender en toda forma una acción social de tal naturaleza que disminuya las causas permanentes de miserias y de injusticias que aquejan a nuestro pueblo, procurando para la familia, para el obrero, para el campesino, tales condiciones de existencias y de organización que sean la salvaguardia de los derechos y de los intereses de todos; pero como la acción social poco podrá sin una legislación social y la legislación no se alcanza sin la acción política, nos lanzaremos sin miedo al campo de batalla político.[72]

Muchos detalles más incluía el proyecto de la UPSCM. Sin embargo, tiempo después, a fines de 1912, cuando ya las circunstancias habían modificado significativamente el panorama nacional, Bergöend se declaraba incompetente para asesorar las cada vez más complejas actividades de los católicos y se ponía en un segundo plano. En efecto, en respuesta a unos cuestionamientos de Palomar y Vizcarra, le señalaba que esperase en unos cuantos días la llegada de Europa del padre Alfredo Méndez Medina, quien sería ahora el más indicado para aclarar sus dudas.[73] Para entonces Méndez Medina y Palomar no se conocían personalmente, pero habían entablado una nutrida relación

[72] *Ibid.*, p. 20.

[73] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 3", carta de B. Bergöend a Miguel Palomar y Vizcarra, 29 de noviembre de 1912.

epistolar inducida por otro jesuita que también se encontraba en Europa: el padre Arnulfo Castro.

De este modo se estableció una relación a distancia entre Palomar y Vizcarra —dinámico promotor de la democracia cristiana mexicana— y estos dos jesuitas que, en Europa, al mismo tiempo que hacían sus estudios regulares de teología, tomaban cursos de "sociología católica" y seguían de cerca el movimiento de las organizaciones sociales y políticas de los militantes europeos. Ciertamente fue una relación de última hora, pero una relación importante dada la posición que los tres ocuparon en la gestión de la alternativa católica mexicana desde antes de la caída del porfiriato —en el caso de Palomar y Vizcarra— y poco después de 1911 en los de Méndez Medina y Castro.

El padre Arnulfo Castro, en noviembre de 1910 escribía a Palomar desde Inglaterra, comunicándole que las cartas que le enviaba explicando el desarrollo de las actividades sociales eran leídas y comentadas no sólo por él, sino por otros mexicanos que con él estudiaban.[74] Entre estos últimos se encontraba también en Europa Alberto Diez de Urdanivia.[75] Poco después, el mismo padre Castro comunicaba a Palomar desde la Action Populaire de Reims, donde colaboraba con los jesuitas franceses, que había "bastantes mexicanos" que junto con él se estaban iniciando en la cuestión social.[76] Pero sin duda, de todos ellos, quienes ocuparon un lugar destacado fueron Castro y Méndez Medina. Ambos tomaron por interlocutor a Palomar y le fueron dando algunas orientaciones que éste aprovechaba para aplicarlas a la situación mexicana, especialmente en Guadalajara, la ciudad que, al decir del padre Urdanivia, se puso "a la vanguardia de la sociología en México".[77]

A mediados de 1910, el padre Castro confesaba a Palomar estar dedicando las más de sus fuerzas al estudio de las cuestiones sociales. Le aclaraba que dicho estudio comprendía desde la consulta al archi-

[74] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 3", carta de Arnulfo Castro a Miguel Palomar y Vizcarra, Ore Place Hastings, 27 de noviembre de 1910.

[75] Urdanivia escribía a Palomar desde Irlanda comunicándole que empleaba los veranos en estudios sociales en Reims, París y Lieja. AMPV, caja "Correspondencia Archivo 4", cartas de Alberto J. Diez de Urdanivia a Miguel Palomar y Vizcarra, Dublín, 30 de noviembre de 1912 y 8 de junio de 1913. En febrero de este último año otro jesuita, el padre J. Mier y Terán, escribía en *Le Messager du Sacré Coeur* un artículo titulado "Le Mexique", en el que detallaba las actividades sociales y políticas de los católicos mexicanos.

[76] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 4", carta de Arnulfo Castro a Miguel Palomar y Vizcarra, Reims, 21 de junio de 1913.

[77] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 4", carta de Alberto J. Diez de Urdanivia a Miguel Palomar y Vizcarra, Dublín, 30 de noviembre de 1912.

vo del Museo Británico hasta la asistencia a todas las reuniones posibles que tuvieran los católicos sociales europeos. En Londres, en el Museo Británico iría a buscar un manuscrito original del gobierno colonial español acerca de las cajas de comunidad novohispanas, y otro documento donde el rey estipulaba la jornada de ocho horas para los indígenas de las posesiones españolas en América.

Por otra parte, entre 1910 y 1913 Castro informaba a Palomar haber asistido o estar por asistir a diversas reuniones en Europa: a la reunión anual de los sindicatos cristianos (Bruselas), a la Semana Social de Francia (París), a la Semana Sindical (Lieja), a los congresos de la Action Populaire de Reims (París), a la Semana Social de Fayt, donde se estudiaba "prácticamente" la táctica sindical, a la reunión anual de la Federación Agrícola Belga (Lovaina), al Instituto de Industria y Trabajo (Bruselas) y al secretariado de sindicatos cristianos belgas (Gante). Además, le comunicaba su visita a una parroquia modelo establecida en Mouhouse, diriga por el padre Cetty, y la posibilidad de desplazarse a Bérgamo para estudiar la cuestión del pequeño crédito agrícola.

El padre Castro también hablaba de haber tenido contacto con algunos distinguidos activistas católicos como Severino Aznar, español, y los padres Rutten, dominico belga, y Desbuquois, jesuita francés. Este último dirigía en Reims la Action Populaire, en la cual algunos mexicanos se preparaban para la acción social. Desbuquois invitó a Castro para que, como representante de México, asistiera a los congresos que anualmente celebraban.[78] Poco después, Castro escribió en la memoria anual de la Action Populaire un detallado artículo sobre el avance del catolicismo social mexicano.[79] Obviamente su principal informante fue Miguel Palomar y Vizcarra. Incluso este último recibió la invitación reiterada del padre Castro para visitar las obras sociales de Bélgica y Alemania.

Palomar y Vizcarra confesaba a Galindo que hacer ese viaje de estudios era "uno de los sueños dorados" de su vida y que todo el problema se reducía a conseguir a lo más mil pesos para solventarlo, ya que sus negocios bien podían esperar los tres meses que duraría fuera

[78] Los datos están obtenidos de las comunicaciones directas de Castro a Palomar: AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", cartas de Arnulfo Castro a Miguel Palomar y Vizcarra, Ore Place Hastings, 10 de julio y 12 de diciembre de 1910; caja 4, carpeta "1911", Ore Place Hastings, 2 de marzo, 30 de abril y 1o. de diciembre de 1911; caja "Correspondencia Archivo 4", Bruselas, 10 de agosto de 1913; APSJ, carpeta "Colección de Noticias edificantes desde 1910", núm. 12, julio de 1911.

[79] Arnulfo Castro, 1912, pp. 154 y *ss.*

del país.[80] No existe constancia de que, entre 1910 y 1912, Palomar y Vizcarra haya hecho ese viaje; pero las influencias que el jesuita ejerció sobre las iniciativas y decisiones de Palomar fueron constantes. Además, fueron de mucha utilidad para este último los análisis críticos que el padre Castro, desde Europa, hizo sobre algunas personas y agrupaciones mexicanas.

Por su parte, Alfredo Méndez Medina también hacía sus correrías por Inglaterra, España, Francia y Bélgica. En esta última hizo estudios de sociología en la Universidad de Lovaina, con el padre Vermeersch, decidido partidiario de la democracia cristiana. En Bélgica, Méndez Medina terminó de convencerse de las propuestas radicales que los demócratas cristianos hacían frente a los católicos sociales y a los católicos liberales. En efecto, se propuso la reforma de la sociedad sobre bases corporativas, optó por el sindicalismo en lugar del mutualismo, y pensó que la "cuestión de la tierra" sólo se resolvería por la división de los latifundios y por la difusión de la pequeña propiedad. En esto último decía tomar en cuenta también las opiniones de Toniolo y demás "sociólogos italianos".[81] Tuvo contacto con personal del Ministerio de Industria y Trabajo belga, al que pidió que escribiera a Palomar y Vizcarra para que le informara del acierto que un "gobierno católico" podía tener cuando intervenía en asuntos laborales. Así, a principios de 1912, M. Coulomb, auxiliar del ministerio, enviaba a Palomar una serie de documentos sobre legislación laboral belga y, más tarde, un extracto del "almanaque real" donde le explicaba las funciones del Ministerio de Industria y Trabajo.[82]

Muchos años después, en un discurso de ocasión, Palomar y Vizcarra recordaba la destacada participación de Méndez Medina en el proyecto social católico mexicano. Iniciaba el discurso en la *Rerum Novarum* —con la cual trazaban "planes gloriosos" para el país— y finalizaba en la guerra cristera de 1926-1929, cuando "se proclamó

[80] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Miguel Palomar y Vizcarra a J. Refugio Galindo, Guadalajara, 22 de diciembre de 1910.

[81] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 3", cartas de Alfredo Méndez Medina a Miguel Palomar y Vizcarra, Heeren-Elderen (Bélgica), 22 de febrero y 10 de julio de 1912; carta de Arnulfo Castro a Miguel Palomar y Vizcarra, Ore Place Hastings, 16 de septiembre de 1912; APSJ, carpeta "Alfredo Méndez Medina", *Unión*, s. 1, s.f. [recorte].

[82] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 3", cartas de Albert Coulomb a Miguel Palomar y Vizcarra, Bruselas, 17 de febrero y 8 de mayo de 1912; carta de Alfredo Méndez Medina a Miguel Palomar y Vizcarra, Heeren-Elderen (Bélgica), 22 de febrero de 1912; carta de Arnulfo Castro a Miguel Palomar y Vizcarra, Ore Place Hastings, 16 de abril de 1912.

la realeza temporal de Cristo en cédulas tintas en sangre de martirio". Entre los dos extremos, entre el principio y el fin, las continuidades: las instrucciones y las enseñanzas, los valiosos y sabios consejos, la comunicación epistolar, las grandes controversias, las iniciativas legislativas, la "auténtica" reforma social, el estudio de los problemas nacionales, la organización de las instituciones católicas, la solución cristiana a la situación mexicana, el esfuerzo para reconquistar las libertades y, ante el irresoluto problema final: la "santa reacción".[83] A todo ello contribuyeron no sólo Méndez Medina, sino un grupo de militantes que, desde principios del siglo, optaron por proponer un proyecto de sociedad inspirado en las prescripciones sociales del cristianismo y que, a finales del primer decenio, lo presentaron como la opción más viable y oportuna para solucionar la crítica situación nacional.

[83] AMPV, caja 3, fólder 1 [Miguel Palomar y Vizcarra, Discurso], México, 21 de abril de 1949.

VIII. EL SURGIMIENTO DE LAS INSTITUCIONES NACIONALES (1909-1911)

Durante los últimos años del porfiriato los militantes católicos estuvieron presentes en la movilizacion general que experimentó la sociedad mexicana. Francisco Traslosheros atribuía este fenómeno a las múltiples propuestas que los congresos católicos habían presentado y que, si no podían llevarse a cabo todos los acuerdos tomados, se notaba "un unánime despertar por todas partes". Con mucho optimismo lo comunicaba a Palomar en 1909:

> Existe un gran movimiento católico en toda la República, cuya extensión e importancia no podemos apreciar porque no se nos presenta en conjunto. Todos los días da noticia nuestra prensa de las agrupaciones obreras católicas, especialmente [de las] que se forman; del aumento de las escuelas; de las numerosísimas peregrinaciones que llegan, y hasta del aumento de nuestra pequeña pero abnegada prensa. A mí verdaderamente me alegra y consuela todo esto porque lo considero fruto de nuestros congresos.[1]

La movilización de los católicos no es sólo atribuible a la celebración de tales asambleas, sino también a la diferenciación que en ellas tuvieron los católicos entre sí. A finales del porfiriato se fue consolidando, en efecto, la corriente demócrata cristiana que, frente a la crisis del régimen, adjudicó para sí la creación de una alternativa autónoma para resolver los problemas sociales, económicos y políticos del país. Esto sucedía al mismo tiempo que otras corrientes nacionales buscaban también solución a los mismos problemas. Así lo comprobaba, poco después, Francisco Barrera Lavalle, resuelto defensor del Partido Católico. Barrera atribuía "ese unánime despertar del espíritu público" al surgimiento de "partidos de principios" que desplazaban el

[1] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 28 de marzo de 1909. Véase también el testimonio de la nota 12 del capítulo V.

"desolador personalismo" en que estaba sumergida la nación. De modo que había llegado el momento de fundamentar las diversas opiniones y opciones nacionales en organismos que garantizaran los principios.[2] No de otro modo parecen haber obrado los católicos quienes, en los últimos años del porfiriato, optaron por institucionalizar algunas de las diversas conclusiones propuestas por los congresos y que fueron exigidas por la democracia cristiana. Nacieron así una serie de instituciones que pretendieron dar cauce al proyecto de reforma social elaborado de tiempo atrás por los católicos y que ahora era sustentado por los más radicales y decididos.

LOS OPERARIOS GUADALUPANOS

Nacidos de la escisión surgida en el seno del cuarto congreso católico de Oaxaca, los Operarios Guadalupanos se constituyeron en la institución eje sobre la cual se concentró y creció la opción católica durante los últimos años del porfiriato y primeros de la Revolución. A ellos se debió, en efecto, la formación y animación de las principales instituciones católicas surgidas en esos momentos. Incluso, Miguel Palomar y Vizcarra aseguró en 1933 que fueron los Operarios Guadalupanos la agrupación que contuvo en germen cuanto realizaron los católicos mexicanos entre 1909, año de su fundación, y la fecha en que él escribía.[3] Los Operarios Guadalupanos nacieron de la necesidad de deslindar el campo entre los católicos y de agrupar a aquellos que estuvieran dispuestos a sostener la democracia cristiana. Así lo escribía Antonio de P. Moreno, uno de los fundadores de la asociación:

> Verdaderamente asistimos a una situación [crítica] que hacía tiempo me esperaba yo y de esos presentimientos que ya se están realizando, nació en Oaxaca... nuestra pequeña sociedad que ojalá y sea la primera en afrontar el sostenimiento del programa de *orden, tolerante y sinceramente patriota*... nos vamos convenciendo de que es necesario obrar; digo más, de que es tiempo de que obremos... Porque es necesario fijar de una vez el programa, estudiarlo, meditarlo, consultarlo y lanzarlo a la palestra.[4]

[2] Francisco Barrera Lavalle, 1911, p. III.

[3] AMPV, caja 34, carpeta "Temas Guadalupanos", carta de Miguel Palomar y Vizcarra a Luis B. de la Mora, México, 29 de julio de 1933.

[4] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de Antonio de P. Moreno a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 1o. de julio de 1909.

Con el claro propósito de elaborar un proyecto católico autónomo nació entonces en Oaxaca, el 21 de enero de 1909, el Círculo de Estudios Católicos-Sociales de Santa María de Guadalupe, nombre este que era el oficial de los ocasionalmente llamados también obreros guadalupanos, pero que, desde su fundación, se autodenominaron operarios.[5] Seis personas se reunieron extraoficialmente en Oaxaca y formaron el grupo inicial: Antonio de P. Moreno (México) y Silvestre Terrazas (Chihuahua), periodistas; Francisco Villalón (Morelia), abogado; José María Soto (Morelia), sacerdote, y Miguel Díaz Infante (León) y José Refugio Galindo (Tulancingo), médicos.[6]

De algún modo, la composición inicial de los Operarios Guadalupanos manifestaba su desarrollo posterior: una agrupación que extendería sus lazos a las diversas regiones mexicanas y que agruparía a militantes de grupos medios. Éstos, a su vez, buscaron la forma de aliarse con los obreros, campesinos y artesanos. Al igual que otros integrantes de las clases medias, estos católicos optaron por oponerse al régimen porfiriano en nombre de las mismas demandas fundamentales, aunque algunas de ellas fueron entendidas de modo diverso e, incluso, inverso. Así, estos católicos protestaban por la política de conciliación a la que consideraban una farsa; por la situación agraria que vedaba la formación de la pequeña propiedad y explotaba al campesino; por la falta de democracia política, ya que eran excluidos sistemáticamente de los puestos públicos no sólo en razón de su origen social, sino también de su postura ideológica; por la forma en que los hombres en el poder permitían las inversiones y las injerencias extranjeras, y en suma, por no resolver lo que para ellos era el problema fundamental: la cuestión social.

Todo esto no sólo era una postura tomada ante los problemas nacionales, sino que también era una opción aprendida de sus correligionarios europeos, una solución asimilada al contacto con las enseñanzas pontificias, y una prescripción fundamentada en criterios

[5] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tortugas-Temascalillos, 22 de febrero de 1909. En cuanto al día de fundación, los documentos anotan el 20 y el 21 de enero, pero esta última fecha parece ser la más exacta. Véase Circular de los Operarios Guadalupanos, enero de 1910; *La Democracia Cristiana*, febrero de 1913.

[6] AMPV, "Correspondencia Archivo 1" [Acta de constitución de los Operarios Guadalupanos], s.l., s.f. [Oaxaca, 1909]. Miguel Palomar y Vizcarra fue el primer invitado del doctor Galindo para sumarse a la agrupación. Según aseguraba el mismo doctor Galindo, fueron cinco los iniciadores de los Operarios Guadalupanos; pero al parecer fueron realmente seis. Es probable que Galindo no se incluyera a sí mismo al describir la reunión inicial en Oaxaca durante el congreso de 1909.

religiosos. Todo ello daba forma a las primeras "bases" con las que nacieron los Operarios Guadalupanos. Estas primeras bases revelaban, por su incongruencia, el estado de tanteo y gestación con que estos demócratas cristianos mexicanos saltaron a la palestra pública. A ellas se añadieron posteriormente tres estatutos más: un reglamento, una larga lista de principios y unos "acuerdos" para orientar sus actividades sociales.

Sin embargo, aunque las bases fundacionales no fueron muy firmes y confundían lo esencial con lo secundario, fueron las primeras en torno a las cuales se agruparon los Operarios Guadalupanos. Estas bases eran cinco: piedad, democracia cristiana, comunicación epistolar, reunión anual y uso del lema —*Per crucem ad lucem*— y de las siglas O.G. después del nombre de cada socio.[7] Esto último fue tomado de la costumbre de los miembros de las congregaciones religiosas de posponer a sus nombres las iniciales de su institución. Sin embargo, nos muestra el intento de estos militantes de convertirse en una hermandad secular y cohesionarse entre sí al estilo de las órdenes terceras. De mayor importancia fue la decisión de reunirse una vez al año y de comunicarse entre sí continuamente. Esto último fue fundamental para su rápida expansión y para el desarrollo de sus actividades. Ahora bien, la base principal sobre la que construían era la segunda: "Nuestros estudios tendrán por *ideal* la manera de realizar la democracia cristiana, tal como la bendijo Su Santidad León XIII teniendo por meta el 'restaurar todo en Cristo', de Pío X".[8]

Aunque existen otras versiones de las "bases", todas, exceptuando una, coinciden en los cinco puntos anteriores. La excepción es importante no por diferir de las demás, sino por profundizar en el propósito de implantación de la democracia cristiana. Así, en esta otra versión la primera de las bases decía: "El fin del centro debe ser la realización de la democracia cristiana como acción benéfica cristiana en favor del pueblo".[9]

La segunda prescribía los medios para lograrlo: piedad, estudio y acción. Piedad reglamentada por la agrupación; estudio personal y

[7] ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I" [recorte suelto de revista adherido a unas "Bases del Centro", Oaxaca, 21 de enero de 1909]; ACASL, caja "Operarios Guadalupanos", Círculo de Estudios Católicos Sociales de Santa María de Guadalupe, "Bases".

[8] Esta cita la hemos tomado del documento que consideramos más antiguo, AMPV, "Correspondencia Archivo 1" [Acta de constitución de los Operarios Guadalupanos], s.l., s.f. [Oaxaca, 1909].

[9] ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I" [Hoja suelta adherida a otra con fecha de 21 de enero de 1909]. "Bases del Centro".

en constante comunicación con los demás operarios, y acción individual "bien pensada" y además "resuelta colectivamente". Esta segunda versión de las bases contenía otros puntos que, aunque no fueron los oficiales, quedaron integrados a los otros documentos legislativos de los Operarios Guadalupanos. Es probable que hayan permanecido las bases primeras, sólo por consideración de que fueron las originales; pero tanto en la primera reunión anual de 1909 como en la segunda del año siguiente, se estudió la forma de darle más consistencia a la agrupación.[10] De ello se ocupó el padre Arnulfo Castro, quien desde Inglaterra escribía a Palomar y Vizcarra señalándole cuáles eran las insuficiencias y cuáles las cuestiones fundamentales.

El rápido desarrolo de los operarios superó pronto las "intenciones primarias" con las que fueron fundados. Por ello el padre Castro proponía una reglamentación más adecuada al número de integrantes. En noviembre de 1910 Castro opinaba que el Círculo de Estudios Sociales era una "obra de suyo grandiosa", y la primera que en su género se había desarrollado en México, capaz de unir muchas de las "preciosas fuerzas" del país. Para evitar que se viniese abajo debía tener una conveniente dirección y unos estatutos firmes.[11] Dos años después, el mismo Castro, informaba acerca de los Operarios Guadalupanos mexicanos a los lectores europeos del *Année Sociale Internationale*:

> Organización permanente, necesaria para aplicar con método las resoluciones tomadas en el seno de las grandes asambleas [que] ha faltado desde los inicios. Obra muy humilde en sus principios, se encuentra ahora por todo el país. Los operarios son hombres de mundo que pertenecen a variadas profesiones: abogados, médicos, ingenieros, grandes propietarios, etc.; se cuenta entre ellos buen número de eclesiásticos. El fin principal de los operarios es el estudio profundo y la puesta en práctica de las doctrinas sociales: desean establecer la democracia cristiana en el sentido definido por León XIII.[12]

[10] Incluso Luis B. de la Mora se quejaba de lo genérico de las bases y de la necesidad de concretarlas más para poder lograr adeptos. En efecto, en ocasión de una visita que hizo a un sacerdote para convencerlo de que se afiliara a los operarios se percató de este problema: "Noté que los únicos artículos que tenemos por todo reglamento le dejaron un gran vacío y no pudo resolverse a formar centro con su agrupación en nuestra obra". AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Luis B. de la Mora a Miguel Palomar y Vizcarra, Tonalá, Chis., 13 de febrero de 1913.

[11] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Arnulfo Castro a Miguel Palomar y Vizcarra, Ore Place Hastings, 27 de noviembre de 1910.

[12] Arnulfo Castro, 1912, pp. 157-158.

Ambicioso resultó el programa que proyectaron los Operarios Guadalupanos para realizar en México la democracia cristiana, y aunque en un principio quedó determinado por las prescripciones generales de los congresos católicos, poco a poco se fue concretando y explicitando. En la reunión inaugural de octubre de 1909, Carlos Salas López presentó una "gran lista" de necesidades sociales, y sobre ella se tomaron decisiones más concretas. Al año siguiente, en la segunda reunión anual, el programa quedó establecido en 22 puntos que titularon: "Acuerdos para orientar la acción de los Operarios Guadalupanos". Los 22 acuerdos prescribían los terrenos principales en los que deberían actuar: prensa, lecturas y espectáculos; cárceles, hospitales y cuarteles; escuelas católicas; reivindicación de Iturbide; promoción de los proletarios y de los pequeños propietarios; cajas de ahorro Raiffeisen; estudio de cuestiones sociales; ocupación paulatina de puestos públicos, y labor en "pro de la libertad práctica del voto electoral". Finalmente, el último acuerdo —que se calificaba de "importantísimo"— pretendía dar el espíritu con que debía trabajarse y aportaba el sentido final de la agrupación:

> Los Operarios Guadalupanos deben empeñarse en que los católicos mexicanos adquieran la convicción firme y vivamente sentida de que la vocación providencial de la nación mexicana es obtener la unión con las naciones latinoamericanas para contrarrestar la ambición absorbente de los anglosajones del norte, bajo el amparo de una devoción bien entendida e ilustrada a la santísima virgen de Guadalupe, y que para realizar tan alta empresa es condición esencial la unificación nacional de la patria mexicana por medio de esa misma devoción, y el sostenimiento, cultivo y expansión de la lengua de Cervantes.[13]

De este modo, los Operarios Guadalupanos pretendían elaborar una versión de la democracia cristiana propia de México e Hispanoamérica. Encontraron que el mejor vehículo para que esa democracia se adaptara a la realidad nacional era el guadalupanismo, entendido no sólo como una piadosa devoción y una tierna creencia, sino como un catalizador de hondo sentido sociopolítico.[14] El guadalupanismo se traducía, así, en cinco elementos negativos y en cuatro positivos. Negativamente el guadalupanismo significaba: antiyanquismo, antiprotestantismo, antiliberalismo, antipositivismo y antisocialismo. Positivamente se traducía en exaltación del hispanismo y la latinidad, en

[13] "Circular de los Operarios Guadalupanos", 1o. de diciembre de 1910.
[14] Miguel Palomar y Vizcarra, 1946, p. 15.

implantación del socialcatolicismo latinoamericano, en afirmación del nacionalismo y en proclamación del ultramontanismo.

A tal grado encontraron que el guadalupanismo era la síntesis de su programa reformista, que en su primera reunión anual los Operarios Guadalupanos, al lado del estudio de las necesidades sociales, se propusieron trabajar por obtener la declaración pontificia del patronato guadalupano para América Latina. Tal idea ya se encontraba en el ambiente, pues como confesó Miguel Palomar y Vizcarra, portavoz de la proposición, la había lanzado Trinidad Sánchez Santos el 12 de diciembre de 1907. En efecto, en la primera plana de *El País* de ese día, Sánchez Santos expresaba su voto particular porque la virgen de Guadalupe fuera llamada no sólo "excelsa protectora de México", sino además "nuestra señora de América".

Sin embargo, dos años después los Operarios Guadalupanos reunidos en León, en la casa del licenciado Juan Torres Septién, modificaron significativamente el voto de Sánchez Santos. Según ellos, el patronato debería proclamarse sólo sobre América Latina y no debía comprender a la América del Norte.[15] Rápidamente los Operarios Guadalupanos se movilizaron entre los prelados mexicanos para que se realizase tal propósito. Meses después, el 24 de agosto de 1910, el papa Pío X hizo la proclamación solemne del patronato guadalupano para América Latina.[16] Naturalmente que tal evento estuvo relacionado con las festividades centenarias de independencia que algunos países celebraban; pero para los militantes sociales, se relacionaba más con su proyecto reformista. Así lo hacía notar la circular mensual de los Operarios Guadalupanos que comunicaba la proclamación del patronato.[17]

De este modo el nombre de Operarios Guadalupanos que estos militantes habían tomado para sí, no era solamente indicativo y devocional, sino significativo y sustancial. En el nombre pretendían llevar la síntesis de sus propuestas y agrupar en torno a sí a quienes compartieran los mismos principios. Incluso a fines de 1912, durante la celebración de su cuarta reunión anual, pensaron en acentuar aún más la finalidad social de su agrupación, pero sin modificar el guadalupanismo que los inspiraba. En esa ocasión algunos de ellos propusieron que en lugar de "operarios" se llamaran "sociólogos guadalupanos",

[15] *Ibid.*, pp. 12-16 y *passim*.

[16] Desde luego que otros grupos católicos apoyaron la proposición y el asunto hubo de seguir el proceso acostumbrado por las autoridades romanas. Véase Miguel Palomar y Vizcarra, 1946, 39 pp.

[17] Circular de los Operarios Guadalupanos, 1o. de octubre de 1910.

y que la asociación en lugar de denominarse "círculo de estudio" se titulara Acción Social Guadalupana.[18] No todos estuvieron de acuerdo en la modificación, por lo cual optaron por no decidirlo hasta consultarlo con el obispo Mora del Río. Es probable que este último haya recomendado seguir con los nombres originales, pues éstos no se modificaron. Sin embargo, el hecho no deja de mostrar la militancia y la opción tomada por estos activistas: sociología, acción y guadalupanismo. Todo ello inspirado en la democracia cristiana.

A fines de 1911, poco menos de 400 militantes en un centenar de diferentes poblaciones mexicanas, habían dado su nombre como integrantes activos de los Operarios Guadalupanos (véanse los mapas 2 y 3, y el cuadro 6). Más de dos terceras partes eran seglares (69%), y el resto clérigos (31%). A estos últimos los clasificaban en tres grupos: presbíteros, curas y canónigos. Los primeros —66 individuos— eran profesores de seminarios o ayudantes en las iglesias. Los curas, que eran 37, tenían a su cargo las jurisdicciones territoriales conocidas comúnmente como parroquias. Los 15 canónigos tenían, en general, una responsabilidad directa en las administraciones diocesanas.

El primer año de funcionamiento de los Operarios Guadalupanos la inscripción de los clérigos no fue muy abundante. Sin embargo, a medida que la crisis se presentaba, aumentó la membresía clerical. Así, por ejemplo, en el segundo semestre de 1911 se notó este fenómeno al grado de que el 50% de los nuevos afiliados en esos seis meses fueron sacerdotes. Esto lo explica el afán de los militantes por interesar a los clérigos en la reforma social, ya que estaban convencidos de que sin ellos nada podían lograr. O para decirlo con sus palabras, era necesario "sacarlos de las sacristías" y ponerlos a trabajar en la organización popular.

Entre los seglares adheridos a los Operarios Guadalupanos había más diferencias entre sí, que se derivaban tanto del origen social como de la posición económica y del nivel profesional. En efecto, se afiliaron a la organización profesionistas, hacendados, pequeños propietarios, empleados, comerciantes y artesanos. Aunque de muchos de ellos no especificaban actividad, ésta se deduce de las cartas, de las circulares y de las referencias que en ellas hacían. Empero, sí se conoce con cierta exactitud a los profesionales. De los 256 seglares inscritos entre 1909 y 1911, 42 eran abogados, 29 médicos y 16 ingenieros. A éstos habría que añadir los 118 sacerdotes que también habían cursado estudios en los seminarios. Sin tener en cuenta a otros integrantes que tenían alguna formación intelectual, aunque carecían de diplomas aca-

[18] Circular de los Operarios Guadalupanos, 8 de octubre de 1912.

CUADRO 6

Operarios Guadalupanos por poblaciones (1909-1911)

Aguascalientes	*Jalisco*	*Oaxaca*	*Veracruz*
Aguascalientes	Guadalajara	Huajuapan de León	Orizaba
Rincón de Romos	Lagos de Moreno		Chicontepec
	Arandas	*Puebla*	Huayacocotla
Chihuahua	Ameca	Puebla	
Camargo	Mascota	Tecamachulco	*Zacatecas*
Chihuahua	Jocotepec	Zacatlán	Jerez
Aldama	San Juan de los Lagos	Huaquecho	Mazapil
Saucillo	Mexticacán	Chalchicomula	Sombrerete
Jiménez	San Julián	Atlixco	Nochistlán
Parral	Tequila	Huayacocutla	Zacatecas
	Autlán	Cholula	Villanueva
Coahuila	Encarnación	San Juan de los Llanos	Veta Grande
Sabinas	Jalostotitlán	Ocojaba	Fresnillo
Saltillo	Ciudad Guzmán	Tecamachalco	Refugio
	Ahualulco	Ahuazotepec	
Colima	Cocula	Chignahuapan	
Colima	Unión de Tula	Acatlán	
	Tapalpa	Teziutlán	
Distrito Federal	Teocaltiche	Totoltepec	
México	Colotlán	Patlalingo	
Guadalupe-Hidalgo	Juanacatlán	Miltepec	
	San Pedro Analco	Chila	
Durango		Acultzingo	
Durango	*Michoacán*	Piaxtla	
	Morelia	Cuetzalan	
Estado de México	Sahuayo		
Toluca	Zamora	*Querétaro*	
Tenango del Valle	Santiago-Chavinda	Querétaro	
	La Piedad		
Guanajuato	Tanguancícuaro	*San Luis Potosí*	
León	Uruapan	San Luis Potosí	
Valle de Santiago		*Sonora*	
Guanajuato	*Nayarit*	Huásabas	
	Tepic	Granados	
Hidalgo	Ixtlán del Río	Moctezuma	
Tulancingo	Compostela		
Mineral del Monte		*Tamaulipas*	
Atotonilco el Grande	*Nuevo León*	Tampico	
Itztacoyotla	Monterrey	Victoria	
Pachuca	Mier y Noriega	Altamira	
Ixmiquilpan	Galeana		
	Pesquería Chica		

démicos —los periodistas, por ejemplo—, más del 50% de los Operarios Guadalupanos habían cursado estudios formales. De entre éstos salieron los tres presidentes nacionales de la agrupación: doctor José

Refugio Galindo (Tulancingo), ingeniero Félix Araiza (Guadalajara) y licenciado Carlos A. Salas López (Aguascalientes).

De algún modo, las tres ciudades donde el grupo de los Operarios Guadalupanos tuvo su centro nacional, reprodujeron el eje geográfico de la restauración católica. Aunque lograron extender la membresía fuera de este eje, la región central y occidental de México —exceptuando el estado de Tlaxcala— fueron las más prósperas para ellos. Del estado de Puebla al de Zacatecas se establecieron la comunicación y la difusión de la democracia cristiana que gestionaban estos militantes. De particular importancia fue el estado de Jalisco, en el cual por lo menos 21 poblaciones tuvieron Operarios Guadalupanos en los dos últimos años del porfiriato. Esta supremacía de los jaliscienses —y en particular los tapatíos— se notó también en la formación del grupo directivo de la agrupación. Así, por ejemplo, a fines de 1910, los dirigentes de los Operarios Guadalupanos eran los siguientes: doctor J. Refugio Galino, presidente (Tulancingo); ingeniero Félix Araiza, primer vicepresidente (Guadalajara); licenciado Aniceto Lomelí, segundo vicepresidente (Aguascalientes); Luis B. de la Mora, tesorero (Guadalajara); y los tres vocales que fueron los canónigos Miguel de la Mora (Guadalajara), y Ramón Contreras (Zamora) y el licenciado Miguel Palomar y Ramón Contreras (Zamora) y el licenciado Miguel Palomar y Vizcarra (Guadalajara).[19] De los siete integrantes del grupo directivo, cuatro eran tapatíos.

Es de notarse también la membresía que lograron entre los católicos norteños, no muy adictos de ordinario a este tipo de agrupaciones confesionales. Quizá la modificación que hubo en los estados del norte durante los últimos años del porfiriato influyó en ello. Debemos destacar, en particular, la actuación de Silvestre Terrazas, editor de *El Correo de Chihuahua*, quien en nombre de la democracia cristiana contribuyó en su estado a la formación de un nuevo proyecto nacional. La personalidad de Terrazas ha sido estudiada desde otros puntos de vista. Sin embargo, poco sabemos de su perspectiva social católica y de lo que ésta pudo influir en su aportación al villismo. En efecto, Terrazas fue funcionario en el gobierno de Francisco Villa en Chihuahua, y en él se destacó por su trabajo en la colectoría de rentas y en la administración de bienes confiscados. Fue además, según Friedrich Katz, el "principal precursor intelectual y mentor de la revolución en Chihuahua",[20] y según los documentos de los archivos de los

[19] Circular de los Operarios Guadalupanos, 1o. de noviembre de 1910.
[20] Friedrich Katz, 1982, p. 57.

militantes católicos fue también un decidido reformador inspirado en la democracia cristiana.

Justamente este radicalismo de Terrazas fue el que le provocó cierto distanciamiento con algunos Operarios Guadalupanos más timoratos. Este problema no sólo tuvo que afrontarlo Terrazas, sino también Palomar y Vizcarra y otros militantes que fueron simpatizantes condicionados del maderismo. Más adelante volveremos sobre este asunto. Por ahora, baste aclarar que si bien la representatividad de Terrazas en Chihuahua como partidario de la democracia cristiana no se pone en duda, fue en el centro y en el occidente mexicano donde poco más de 70 poblaciones tuvieron centros regionales de Operarios Guadalupanos, o al menos, integrantes que se ponían en contacto con ellos.

A los 400 asociados del Círculo de Estudios Sociales que de manera individual se fueron afiliando a la agrupación, es necesario añadir la membresía más bien simbólica de otros tres grupos de personas: los cooperadores, los católicos centro y sudamericanos y los denominados socios colectivos. Estos últimos estuvieron representados por círculos de trabajadores que se adherían al proyecto de los Operarios Guadalupanos, pero no de modo personal, sino grupal. Así sucedió con las asociaciones laborales de Oaxaca, Aguascalientes, Tulancingo, Mineral del Monte, Chihuahua, Camargo, Arandas, Durango, Sahuayo, Guadalupe-Hidalgo, y es probable que algunas más.[21]

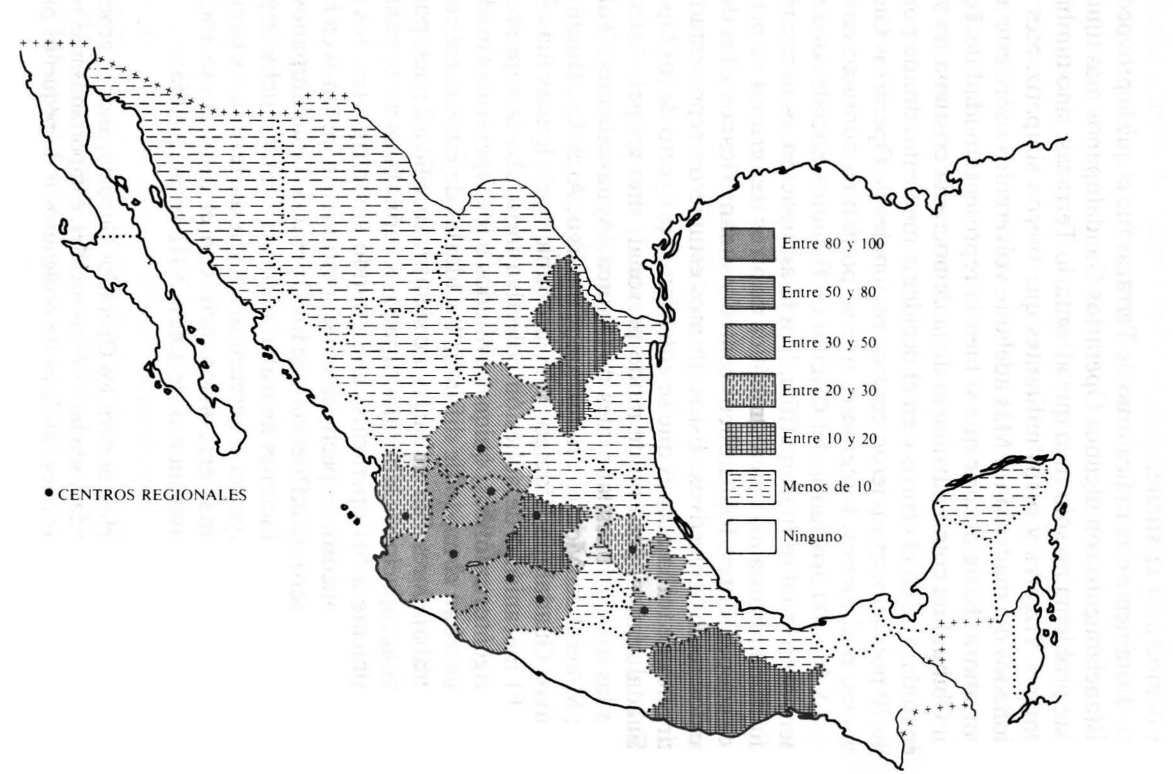
El mecanismo de adhesión colectiva mostraba la supremacía de los dirigentes católicos, quienes afiliados a los Operarios Guadalupanos buscaban el modo de difundir los ideales de éstos entre campesinos y trabajadores. Sin embargo, no siempre sucedió así pues, por ejemplo, las agrupaciones laborales tapatías y capitalinas no se adhirieron formalmente a los operarios, aun cuando sus dirigentes, los padres Correa y Troncoso, respectivamente, sí estuvieron inscritos en la agrupación. Empero, la influencia que los Operarios Guadalupanos tuvieron sobre las asociaciones de trabajadores sí fue de mucha importancia, pues contribuyeron a acrecentarlas y a darles una organización menos piadosa y más en consonancia con el catolicismo social. De acuerdo con el pensamiento de León XIII se prescribía:

> Las obras que deben preferir los Operarios Guadalupanos en general para ejercitar su actividad, son las católico-sociales, e importantísimas son entre éstas las agrupaciones católicas de proletarios o de pequeños propieta-

[21] Circulares de los Operarios Guadalupanos, 1o. de julio y 1o. de septiembre de 1910.

MAPA 2

Inscripción individual a los Operarios Guadalupanos (1909-1911)



> rios... Procurarán que estas sociedades estudien y se asimilen [*sic*] los principios de la democracia cristiana... Deberán tener presente que en las asociaciones católico-sociales debe huirse de dos extremos: constituirlas en asociaciones únicamente piadosas o en instituciones únicamente laicas o casi laicas y económicas.[22]

Los socios que se denominaban cooperadores también auxiliaban a los operarios en sus diversas actividades. Pero lo que resultó más significativo fue el intento de estos últimos por vincularse con los católicos centro y sudamericanos. Esta idea vino aparejada con la del patronato guadalupano, y tuvo mayor relevancia luego de la proclamación de éste a mediados de 1910. Al parecer, fue el licenciado Salas López de Aguascalientes quien principió la relación epistolar.[23] Posteriormente, el doctor Galindo la tomó por su cuenta, pidió listas de militantes sociales a los obispos latinoamericanos, y en cuanto recibió algunas de ellas lo comunicó a sus colegas. De este modo se estableció contacto con más de 20 ciudades latinoamericanas: Medellín, Bogotá, Cartagena, Pamplona, San Gil, Antioquia, Cúcuta, Bucaramanga y Socorro, en Colombia; Guayaquil, Quito, Loja, Ibarra, Cuenca y Riobamba, en Ecuador; Lima, Arequipa y Trujillo, en Perú; Paraná, Salta y Santa Fe, en Argentina; Maracaibo, en Venezuela, y Montevideo, en Uruguay. En sus circulares publicaron más de 150 nombres de católicos de estas ciudades.[24]

Galindo aclaraba haber escrito a todos ellos, aunque naturalmente, no de todos recibió respuesta. Además invitaba a hacer lo mismo a los operarios mexicanos en caso de que encontraran un nombre conocido —cosa poco probable—, o alguna afinidad derivada de la profesión.[25] Algunos católicos sudamericanos contestaron pidiendo pertenecer a la agrupación. Otros no sólo fueron admitidos como socios, sino también como "corresponsales guadalupanos". Estos últimos tenían el encargo de comunicar al presidente los logros obtenidos e informar de sus actividades a la revista oficial de los operarios que se

[22] "Acuerdos para orientar la acción de los Operarios Guadalupanos", núms. 12, 13 y 16; Circular de los Operarios Guadalupanos, 1o. de diciembre de 1910.

[23] Circular de los Operarios Guadalupanos, 1o. de julio de 1910.

[24] Entre las circulares de los Operarios Guadalupanos, véanse por ejemplo las de los meses de octubre y diciembre de 1910, y todas las de 1911.

[25] Palomar felicitaba a Galindo a mediados de 1910 por la correspondencia que este último había entablado con los sudamericanos. En particular le sugería que inquiriera el estado del *Volksverein* argentino dirigido por un tal doctor Lamarca. AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Miguel Palomar y Vizcarra a J. Refugio Galindo, Guadalajara, 20 de agosto de 1910.

editaba en Guadalajara: *Restauración Social*. Desde luego que los operarios sudamericanos tenían derecho a recibir esta publicación. Entre todos ellos, los editores de *Restauración Social* destacaron la adhesión del "erudito sociólogo y galano escritor" Gustavo Martínez Zuviría. Mejor conocido como Hugo Wast, Martínez Zuviría —a la sazón de 27 años— se incorporó desde Santa Fe, Argentina, como corresponsal guadalupano. Como excepción, también tuvieron como corresponsal en España a Severino Aznar, militante social de destacada actuación.[26]

El intento de extender la membresía a sus correligionarios latinoamericanos no parece haber tenido mucho éxito práctico. Sin embargo, es interesante destacar las motivaciones que llevaron a los mexicanos a vincularse con ellos. Ante todo los motivaba el afán de expandir el guadalupanismo no sólo como una versión piadosa del cristianismo, sino como un símbolo latinoamericano de la democracia cristiana, ya que, como lo hemos señalado, el guadalupanismo de estos militantes implicaba la reforma social, el compromiso político, el nacionalismo y, en último término, la oposición a los procesos secularizadores. Esto explica que la relación con otros países de América Latina incluyera el intercambio de ideas y proyectos sobre cuestiones sociales y el anhelo de estrechar vínculos para una supuesta integración latinoamericana fundamentada en el catolicismo, integración que suponía —como lo señalaba el "importantísimo" acuerdo 22— la oposición a "la ambición absorbente de los anglosajones del norte".[27]

Quizá el hecho de que los Operarios Guadalupanos estuvieran ligados a algunos militantes sudamericanos y a socios colectivos llevó a Alfonso López Aparicio a suponer que, en 1908, la agrupación contaba con 20 mil afiliados.[28] La cifra es del todo desproporcionada a menos que por Operarios Guadalupanos se entienda a todos los trabajadores católicos adheridos a alguna agrupación inspirada en la *Rerum Novarum*. Sin tener en cuenta a los sudamericanos ni a los socios colectivos el grupo nunca pasó de 600 integrantes. Aunque el doctor Galindo cuando fue presidente (1909-1911) se negó —aconsejado cier-

[26] Circular de los Operarios Guadalupanos, 1o. de septiembre de 1911.

[27] "Acuerdos para orientar la acción de los Operarios Guadalupanos", núm. 22; circular del 1o. de diciembre de 1910.

[28] Es probable que López Aparicio haya sido mal informado o haya confundido las agrupaciones, pues al lado de datos veraces mezcló otros equívocos y contradictorios, como la afirmación de que los Operarios Guadalupanos fueron fundados en 1905, o la aseveración de que éstos se reorganizaron en 1908 tomando el nombre de Unión Católica Obrera. Alfonso López Aparicio, 1952, p. 138.

tamente por Palomar— a publicar la lista de los Operarios Guadalupanos, hemos podido rehacerla gracias a algunas de las primeras cartas cruzadas entre ellos y a las circulares.[29] Si bien es probable que hayan sido más, hemos concluido que hacia fines de 1911 no pasaban de 400 asociados. Dos años después, ya siendo presidente de la agrupación el licenciado Salas López, le envió un informe al obispo Mora del Río en que contabilizaba 568 personas entre operarios activos y cooperadores.[30]

Los Operarios Guadalupanos desarrollaron múltiples actividades por el país, todas ellas consignadas e informadas en sus circulares. Estas últimas las elaboraba el presidente con base en las cartas mismas que los integrantes de la agrupación le escribían. Como habían tomado cierto compromiso moral de comunicarse epistolarmente, para el presidente fue relativamente fácil saber lo que cada operario realizaba. Es de suponer que no todos respondieron a este compromiso, pero algún resultado práctico debió tener, pues, por ejemplo, en el mes de julio de 1910, el doctor Galindo confesaba haber recibido 83 cartas.[31] A medida que la agrupación aumentaba, también el número de cartas debió incrementarse. Incluso adoptaron un curioso sistema para que en lugar de que fuera el presidente el destinatario de toda la información, ésta fuera llegando mensualmente a cinco operarios que la recibían por turnos.

Inspirados por sus acuerdos, bases, y reglamentos, los Operarios Guadalupanos incursionaron en varios terrenos: periodismo, escue-

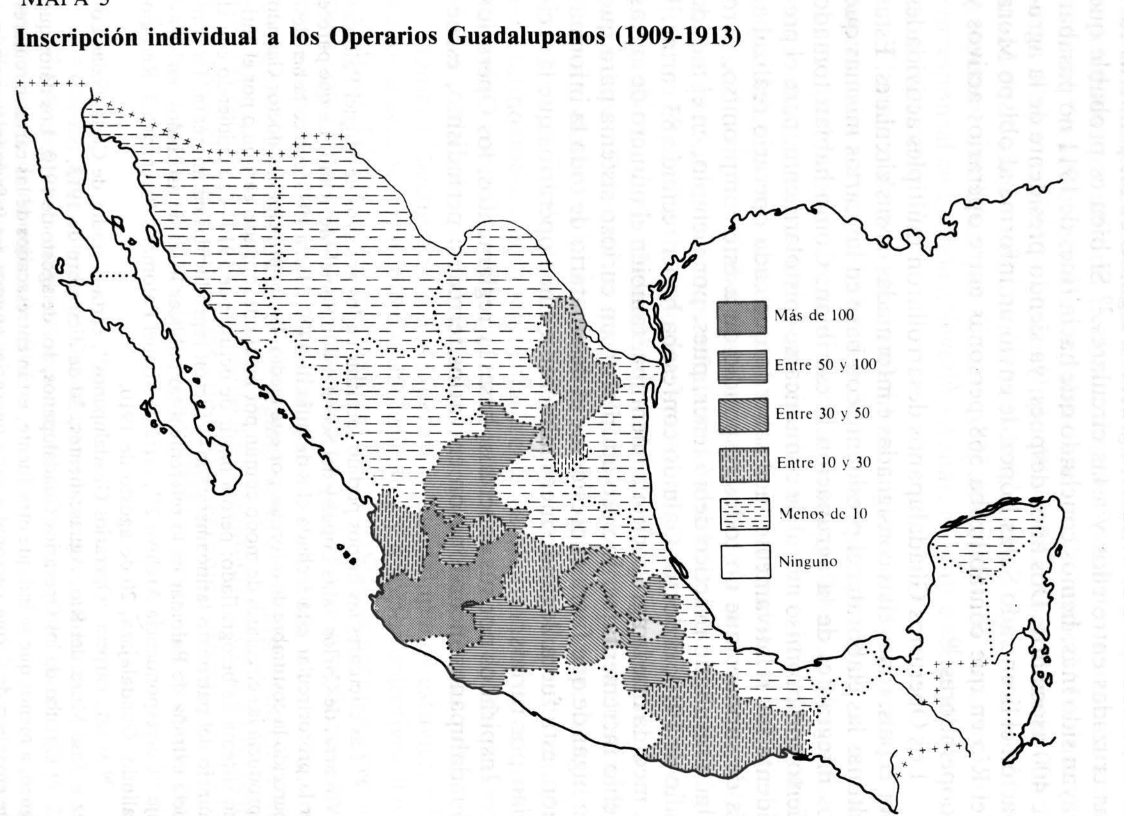
[29] Las circulares las hemos podido localizar en los archivos de Miguel Palomar y Vizcarra, de Carlos Salas López y del Secretariado Social Mexicano. La que parece ser la protocircular está fechada el 8 de julio de 1909. Hacia 1913 parece haber desaparecido la costumbre de informar por este medio. En un principio, el doctor Galindo reproducía las circulares de modo común por medio de un papel carbón o por el antiguo sistema de belografiado; pero a partir de octubre de 1910 —coincidiendo con el anuncio del patronato latinoamericano— fueron reproducidas en imprenta. La conducta extraña de Palomar en lo referente a no publicar listas de asociados, en AMPV caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Miguel Palomar y Vizcarra a J. Refugio Galindo, Guadalajara, 20 de agosto de 1910.

[30] ACASL, carpeta "Operarios Guadalupanos", carta-borrador de Carlos Salas López a José Mora del Río, Aguascalientes, 30 de diciembre de 1913.

[31] Circular de los Operarios Guadalupanos, 1o. de agosto de 1910. Los datos que siguen, a menos que se indique otra fuente, están entresacados de las cartas circulares que enviaban de forma personal a cada operario, aunque era información común a todos. En algunos casos, el presidente en turno anotaba al final algún saludo personal o alguna aclaración particular al destinatario. Las circulares que citamos comprenden del 8 de julio de 1909 al 1o. de enero de 1913. Naturalmente que algunos meses o no se editó circular, o no las hemos localizado.

MAPA 3

Inscripción individual a los Operarios Guadalupanos (1909-1913)



las, organizaciones obreras, estudios teóricos, cajas de ahorro, moralización social y participación política. El arzobispo Mora del Río les confió la responsabilidad de celebrar la semana social mexicana, única forma de agrupación nacional que permaneció como sucedánea de los congresos católicos y agrícolas.

Emprendieron también una curiosa campaña en pro de la "catolización" del ejército. Para ello se propusieron atraerse a algunos militares de alta graduación, intento que al parecer no les dio mucho resultado. Mejor respuesta tuvieron de la idea de repartir entre la tropa un pequeño folleto titulado *La Bandera y el Soldado*. Éste era un escrito que en 1909 los católicos habían distribuido al ejército español —"con buen resultado", decía la circular— y del cual los Operarios Guadalupanos mandaron pedir 2 000 ejemplares. Según Galindo, el folleto era un pequeño volumen que reunía, al mismo tiempo en forma agradable y artística, lo que interesaba al honor militar con los "sublimes ideales" de la virtud. En agosto de 1910 confesaban haber ya repartido 820 ejemplares, 100 de los cuales los enviaron a Aguascalientes, donde fueron repartidos "profusamente" a los soldados por medio del propietario de una botica donde se surtía la tropa.

Poco antes, en abril de ese año, la circular correspondiente informaba que la agrupación ya contaba con muchos socios "publicistas". En efecto, habían tomado la consigna de hacer de la letra impresa una forma privilegiada de extensión de la democracia cristiana. Para ello reunieron y organizaron bibliotecas, consiguieron imprentas para hacer sus propios periódicos y "hojitas" de propaganda, participaron como colaboradores en algunos diarios locales, apoyaron las campañas en contra de la "prensa impía" y promovieron todo lo relativo a la "buena prensa". En Zamora, por ejemplo, los operarios se preocuparon porque *El Regional* de Guadalajara se difundiera en una ocasión en que *El País* suspendió temporalmente su tiraje. Todo ello con la idea de evitar que los zamoranos compraran *El Imparcial*. En San Julián, pequeño poblado del estado de Jalisco, el párroco convenció a los feligreses para que se juramentaran en contra de cualquier literatura no católica. El cura, desde luego, era un operario guadalupano.

Pero más importante que esto último fue la participación directa que tuvieron en la fundación de nuevos periódicos o en la colaboración con los ya existentes. En sus circulares afirmaban haber participado por lo menos en: *El Amigo de la Verdad* (Puebla), *La Voz* (Aguascalientes), *El Faro del Artesano* (Tulancingo), *El Correo* (Chihuahua), *La Semana Social* (León), *La Verdad* (Sahuayo), *La Estrella* (Tulancingo), *El Reproductor* (Villanueva, Zac.), *El Debate* (Aguascalientes), *La Defensa* (Orizaba), *El Regional* (Guadalajara), *El Bien Social*

(Cocula), *La Bandera Católica* (Zamora), *El Operario Guadalupano* (Puebla), *El Apostolado Seglar* (Ixtlán del Río) y *La Chispa* (Guadalajara).

De particular importancia fue *Restauración Social*, revista mensual que, publicada en Guadalajara, dese 1909 fue el "boletín de la Semana Católico-Social y órgano de los operarios Guadalupanos", tal y como rezaba el subtítulo. Aunque animaban a todos los operarios a entrar en el terreno del periodismo y a no temer esta arma de combate por novedosa que para muchos pudiera resultar, resaltaban el papel de los "adalides antiguos" de la prensa católica, entre quienes consideraban a Silvestre Terrazas en Chihuahua y a Antonio de P. Moreno en México.

En algunas poblaciones también fundaron o asesoraron agrupaciones laborales o mutualistas. Algunas de ellas se sumaron con socios colectivos, como ya lo hemos anotado. Otras no lo hicieron así, pero los operarios se preocupaban por darles apoyo. Se organizó de este modo un incipiente movimiento laboral coordinado por los Operarios Guadalupanos que, junto con ellos, perseguía la realización de la democracia cristiana. Esto último constituía, según Galindo, el "supremo ideal" de que era portadora la agrupación. En varias ciudades había grupos de obreros católicos que se guiaban por las directrices de los operarios: Tulancingo, Pachuca, Mineral del Monte, Oaxaca, Puebla, Chihuahua, Camargo, Parral, Saucillo (Chihuahua), Arandas, Ciudad Guzmán, Durango, Sahuayo, Guadalupe-Hidalgo, Lagos, México, Zamora, Guadalajara, La Piedad, Aguascalientes, San Juan de los Lagos, Saltillo, y probablemente también en Monterrey, León y Jiménez (Chihuahua). Quizá no en todas estas poblaciones tuvo éxito su trabajo, pero en algunas confesaban tener asociaciones florecientes. Así, en La Piedad aseguraban tener una sociedad de obreros con 1 500 integrantes dirigidos por el padre Nicolás Corona, y en Sahuayo una similar integrada por 900 socios.

Además, en marzo de 1911 afirmaban haber constituido a Zamora en centro diocesano de 30 círculos obreros. En otras tres ciudades, bajo la asesoría de Miguel Palomar y Vizcarra, se fundaron cajas Raiffeisen. La primera de ellas en Tapalpa y las dos restantes en Arandas y en Atitalaquia (Puebla). Se proyectaron dos más que, al parecer, no florecieron, una en Atotonilco el Alto y otra en Sahuayo. A mediados de 1910, el licenciado Salas López proponía al doctor Galindo buscar la forma de unir entre sí a todos los socios colectivos por medio de alguna federación obrera. Galindo prometió que el asunto se estudiaría a fin de año, en la segunda reunión anual de los operarios. Es probable que se haya optado por integrar estos círculos a la ya exis-

tente Unión Católica Obrera, aunque transformándola en confederación.[32]

Los Operarios Guadalupanos se dedicaron también al análisis de los problemas nacionales y al estudio de las soluciones propias de la democracia cristiana. Esto decían realizarlo mediante la lectura de libros, las juntas semanarias, las reuniones anuales prescritas por el reglamento, la organización de conferencias públicas y la celebración de las semanas sociales. Entre los libros se destacaban desde luego los de sociología, cuyos autores eran europeos: Toniolo, Biederlach, Goyau, Aznar, Millot, Turman, Vermeersch, Ketteler, el padre Antoine, Raiffeisen, Vincent, De Mun, Rutten y Pavissich.[33] De todos ellos hablaban en sus cartas, discursos y escritos.

Con mayor coherencia profundizaron en las prescripciones de la democracia cristiana por el estudio de los temas de las semanas sociales que organizaron. Éstas se efectuaron en León (1908), México (1910 y 1911) y Zacatecas (1912). La de 1908 no la organizaron en cuanto Operarios Guadalupanos, pues este grupo para ese año aún no se había constituido como tal. Sin embargo, de hecho casi todos los organizadores de esta primera semana social se adhirieron posteriormente a los operarios. Así lo hicieron, por ejemplo, Palomar, Galindo, Soto, Contreras y Torres Septién. Como ya hemos anotado, esta primera semana añadió al calificativo de "social" el de "agrícola". Aunque las otras tres semanas restantes ya no añadieron a su nombre este último adjetivo, se siguieron ocupando de los asuntos agrícolas, aunque no descuidaron otros de carácter más general.

Tanto la segunda como la tercera de las semanas católicas se celebraron en el Seminario Conciliar de México, del 17 al 22 de octubre de 1910 y del 13 al 18 de diciembre de 1911, respectivamente. La cuarta semana se efectuó en Zacatecas del 23 al 28 de septiembre de 1912. Los temas tratados en ellas estuvieron en consonancia con la orientación democrática de los Operarios Guadalupanos y con las críticas circunstancias nacionales de esos años. Así, se habló de la importancia social de la propiedad, de la necesaria intervención del Estado en la cuestión social, de los sindicatos agrícolas y de "industriales" de la participación política, de la misión del sacerdote rural, de los aparce-

[32] ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", carta de J. Refugio Galindo a Carlos Salas López, Tortugas-Temascalillos, 12 de mayo de 1910.

[33] Aparte de los autores citados en las circulares, hay otros nombrados por Eduardo J. Correa, 1915, 481 pp., y en las cartas de los Operarios, AMPV, caja 3, carpeta "1908 y 1920", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tortugas-Temascalillos, 8 de marzo de 1908.

ros y la forma católica de convertirlos en propietarios, de los mineros y de la expansión del "socialismo agrario". Uno de los temas preferidos de estos católicos no estuvo ausente de las semanas sociales: la disertación sobre las "tres tesis en la sociología", esto es, la tesis liberal, la socialista y la católica. En esta última distinguían, como de hecho lo hicieron el licenciado Salas López en la segunda semana de México y el obispo De la Mora en la de Zacatecas, a los católicos liberales, a los sociales y a los demócratas. Salas hablaba, en efecto, de que la "escuela católica" se dividía en tres grupos: "El de la democracia cristiana, hoy la vanguardia del partido. Los reformadores católicos, que forman en la escuela de Lieja el centro del catolicismo social. Y los católicos liberales, representados por la escuela de Angers".[34]

Mucha importancia le daban a esta diferenciación puesto que justificaban con ello sus propuestas reformadoras, se curaban en salud contra toda acusación de heterodoxia y "socialismo" y, en suma, encontraban su propia identidad frente a otras corrientes nacionales y europeas que, aunque también católicas, no habían optado por la democracia cristiana.

Otras actividades ocuparon también a los Operarios Guadalupanos: atención a los presos, celebración y reivindicación de Iturbide, defensa de la escuela católica y acuerdo —a la inversa de los liberales de San Luis Potosí— de no enviar a sus hijos a las escuelas laicas. Además, combatían al teatro inmoral y buscaban la forma de que el cinematógrafo exhibiera escenas "decentes y moralizadoras". De esto último se ocuparon los operarios de Guadalajara y el señor Manuel de la Peza en México. En la capital tapatía, dos operarios guadalupanos pertenecientes a la cámara de comercio de la ciudad ganaron la batalla a unos "mercaderes extranjeros" —franceses— que pretendían abrir las casas mercantiles los días festivos que no fueran domingo.

Si los operarios se mostraron activos en muchos terrenos, hubo uno que vieron con especial atención y que, a su vez, les produjo hondas divisiones: el político. Ya el padre Castro les atribuía una parte muy importante en la fundación y el desarrolo del Partido Católico

[34] Entre los católicos liberales nombraba a Freppel, Perin, Janet y otros. Entre los sociales a De Mun, La Tour Du Pin, Goyau, Ketteler, Doutreloux, etc. Y entre los demócratas a Toniolo, Harmel, Turman, Lemire, Descurtins, etc. ACASL, "Discurso de la semana social en México" (octubre de 1911 [por 1910]). Para la información sobre las semanas sociales, véase *Cuarta Semana Social*, 1912, 366 pp. Al parecer, sólo de esta semana editaron los trabajos en forma conjunta. Los de las otras tres semanas fueron publicados eventualmente en *Restauración Social* o en algunos otros órganos periodísticos.

Nacional en 1911, cuestión ésta que acariciaban desde el inicio.[35] Así lo escribía Antonio de P. Moreno, operario de la primera hora, a Miguel Palomar y Vizcarra a mediados de 1909:

> Refiréndome a su pregunta acerca de *Partidos*, le diré, también con la debida reserva, que supongo a usted iniciado por nuestro presidente el doctor Galindo del objeto de nuestra asociación de estudios sociológicos, la cual no se concreta a éstos, sino que lleva otro fin: formar grupos en todas partes, iniciarlos poco a poco en asuntos políticos, elecciones, etc. A efecto de que en un momento dado contemos con elementos católicos suficientes para entrar en la liza de elegir gobernantes, diputados y lo que sea necesario y benéfico para Dios y la patria.[36]

Sin embargo, Galindo no era partidario incondicional de la participación política. Más bien pretendía tomar una velada posición intermedia entre lo político y lo social que no hiciera vulnerable a la agrupación para que no se desfigurara su acción en el último campo. Así, por un lado reprobaba el reglamento de los primeros Operarios Guadalupanos de Aguascalientes porque habían prescrito abstenerse de toda participación política; pero por el otro aseguraba en una circular que los miembros de la agrupación no debían tomar parte en la lucha electoral. Esto último lo afirmaba a mediados de 1909, y en esa ocasión decía que los operarios sólo debían, si acaso, utilizar todos los medios lícitos para que los puestos públicos fuesen ocupados por "personas buenas" de ideales cristianos. Esta actitud de Galindo influyó en un principio en la marcha de la agrupación; pero en unos cuantos meses los otros integrantes hicieron variar la opinión del presidente y, de una supuesta opción intermedia, llegaron a adoptar francamente la opción política.

Así, a fines de 1909 Galindo interrogaba a los asociados para que le dieran su opinión acerca de si debían trabajar por conseguir la libertad del sufragio o si habían de esperar a que el poder público la diera espontáneamente. La respuesta debió inclinarse por la primera de las alternativas, pues así quedó establecido en los acuerdos de 1910. Desde fines de este año hasta bien entrado el siguiente, mucho debieron ocuparse los Operarios Guadalupanos en las cuestiones políticas: fundación del Partido Católico, expectación ante el triunfo de la revolución maderista y la consiguiente renuncia del presidente Díaz, preparación para lanzar a la palestra su proyecto sociopolítico.

35 Arnulfo Castro, 1912, p. 158.

36 AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de Antonio de P. Moreno a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 27 de mayo de 1909.

Las circulares de junio y julio de 1911 informaban efectivamente que los "trabajos políticos" habían tomado la delantera en las gestiones de los operarios y que todas las cartas que se remitían hablaban, de modo casi exclusivo, de los "asuntos públicos". Tres meses después, Galindo informaba con cierto disgusto: "la agitación política ahora sí que ha dañado la actividad de nuestros consocios en las obras sociales católicas"; y al mes siguiente, aún con más resentimiento por la contrariedad que le provocó la caída del porfiriato, aclaraba: "poco tengo que comunicar a usted de nuestras obras, excepto de política que no es nuevo".

La actividad de Galindo se explica por el afán de otros operarios guadalupanos de participar en el novedoso estado de cosas y en la movilización que el triunfo maderista había traído a la nación. Como Galindo hacía gala de apoyar al que llamaba "partido del orden" y de optar sólo por un gobierno legítimo, veía con disgusto el entusiasmo de otros de sus correligionarios. De todas formas, sin mayores explicaciones, destacaba la participación de algunos operarios que, en sus respectivas poblaciones, habían contribuido a que se restableciera la paz. Informaba que en Mineral del Monte el doctor Luis de Lara había ayudado a que se organizara un gobierno provisional; que en el estado de Chihuahua Silvestre Terrazas había sido uno de los "activos trabajadores" para conseguir la pacificación, y que en Ciudad Guzmán el señor Bruno Moreno había protegido a la población en "momentos críticos".

En junio de 1911 Galindo habló también de la "precipitación" de los acontecimientos públicos y de que ya no podía esperarse a que la opción política tuviera un lento proceso de maduración. Justificó tal opción de los Operarios Guadalupanos con esta información en esa misma fecha:

> Como la ciencia política es una rama de la sociología y como la "buena" política de acción es una servidora de las obras católico-sociales, objeto principal de nuestro círculo, de conformidad con lo acordado en nuestra segunda reunión anual [23 y 24 de octubre de 1910], algunos de los nuestros tomaron parte muy importante en la formación del gran Partido Católico Nacional, del que envío a usted un programa. Éste es el momento oportuno para que influyamos en las cosas públicas, ¡ahora o nunca! Los nuestros pertenecen ya a los centros de ese PCN en Guadalajara, Puebla, Zacatecas y México.[37]

[37] Circular de los Operarios Guadalupanos, 3 de junio de 1911.

Toda esta aparente acción coordinada y coherente tuvo también una significativa contradicción en el interior del Círculo de Estudios Sociales. En efecto, los Operarios Guadalupanos se dividieron entre quienes, partidarios del régimen, se consideraron con la obligación moral que prescribía el apoyo a un gobierno constituido, y entre quienes, antiporfiristas decididos y simpatizantes condicionados ya del reyismo, ya del maderismo, ya del simple cambio político, se inclinaron por Madero y justificaron el derecho de rebelión. El enfrentamiento, que venía tomando forma de tiempo atrás, se hizo patente cuando el doctor Galindo, en nombre de los Operarios Guadalupanos, publicó en *El Tiempo*, a fines de 1910, un manifiesto en contra del maderismo.[38]

A principios de diciembre, cuando el manifiesto se distribuyó entre los operarios, los maderistas apenas si habían iniciado algunos levantamientos en diversos lugares de la República, abanderados por el Plan de San Luis que convocaba a la rebelión para el 20 de noviembre de 1910. Tres días después, Silvestre Terrazas, también operario guadalupano, publicó en su periódico *El Correo de Chihuahua* un documento titulado "Manifiesto de Madero al Pueblo de los Estados Unidos".[39] Aparte de que tal publicación le valió a Terrazas tres meses de cárcel, mostraba también las dos actitudes extremas surgidas en el seno de los operarios: la de los porfiristas y la de los maderistas. Sin embargo, más socorrida pareció ser una tercera posición: la de los antiporfiristas que veían con simpatía y con interés partidario la rebelión maderista. En esta tercera posición se encontró, por ejemplo, el licenciado Palomar y Vizcarra, y con él gran parte de los operarios del occidente del país, región anteriormente reyista y que ahora parecía encontrarse a la expectativa.

A mediados de diciembre, Palomar y Vizcarra escribió a Galindo pidiéndole explicaciones de su conducta y reclamándole lo inoportuno y arbitrario de su decisión de publicar la protesta a nombre de los Operarios Guadalupanos.[40] De que iba a haber una protesta "contra los desmanes de los maderistas" ya estaba informado Palomar desde el último día de noviembre de 1910. En esta fecha Galindo consultaba a Palomar acerca de la oportunidad y términos en los que debía hacerse tal protesta. Y además le informaba que la idea no era suya, sino que le había sido sugerida por el arzobispo Mora del Río. Incluso le

[38] *El Tiempo*, 21 de diciembre de 1910.

[39] Silvestre Terrazas, 1984, p. 30.

[40] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tortugas-Temascalillos, 19 de diciembre de 1910.

aseguraba que este último le había entregado un borrador y que le había autorizado a modificarlo, acción esta que hizo Galindo para "marcar bien la verdad de que el partido católico es *el del orden* y a la vez hacer aparecer con la importancia que en realidad tiene, a este mismo partido".[41]

Es necesario aclarar que, para esa fecha, la referencia de Galindo a la existencia de un "partido católico" es indicativa del grupo militante católico y no de un partido político constituido. Éste se fundó hasta principios de mayo de 1911. No sabemos en qué forma Palomar y Vizcarra haya tomado la iniciativa del arzobispo Mora del Río al reprobar la conducta de los maderistas. Lo que sí sabemos fue el desacuerdo que tuvo Palomar con el texto y con la forma que Galindo, antimaderista decidido, le dio a la protesta. Y no fue sólo Palomar y Vizcarra quien mostró su extrañeza ante la conducta de Galindo, pues este último daba a entender la de otros operarios en la circular fechada el 1o. de enero de 1911:

> Hay una baraúnda completa en el modo de ver las cosas públicas entre los mexicanos que quisieran formar el *partido del orden*. Con motivo de la mencionada protesta se me han comunicado muchas opiniones diversas. No faltan entre los católicos los extremistas más utópicos ni tampoco los pesimistas.

De esto último acusaba Galindo al centro de Operarios Guadalupanos de Guadalajara por pretender ponerse a la "última retaguardia" en la cruzada emprendida por él para oponerse al desorden que, con toda intención despectiva, llamó en alguna ocasión el "maderamen", sustantivo este al que Galindo le atribuyó presumiblemente un doble sentido, pues la derivación latina de "maderamen" —conjunto de maderas de una obra— se traduce también como "marrano" —pieza fuerte de madera en los molinos de aceite.

En los primeros meses de 1911 el problema se complicó, pues Galindo emprendió una campaña franca de sostén a sus puntos de vista antimaderistas, en la que adujo el apoyo que algunos prelados mexicanos le habían aportado. Así, justificó ante Palomar y Vizcarra su conducta por haber publicado la protesta diciendo que el obispo Mora del Río se lo había "ordenado" y que él sólo se había limitado a obedecer. Además, habló de que el obispo Núñez de Zamora también le

[41] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tortugas-Temascalillos, 19 de diciembre de 1910.

había dado la aprobación, y que había recibido el "aplauso" del arzobispo Ruiz de Monterrey.[42]

Este último contribuyó también a que Galindo afirmara sus posiciones, pues el 9 de enero de 1911 expidió una carta pastoral "con motivo de las actuales revueltas civiles". Aunque la postura de Ruiz era ambigua, sirvió a Galindo para reprobar el levantamiento maderista. La actitud del arzobispo fue ambigua pues, por una parte, condenó "el falso principio" de la soberanía del pueblo en que decían inspirarse los levantados, pero por la otra condenó también, aunque con menos rigor, la situación por la que había pasado el país en los últimos años. Habló de los derechos conculcados, de las leyes inicuas, de la libertad desmedida en que había sido educado el pueblo mexicano y de que "los rebeldes, aunque hijos malos, son nuestros hermanos". Aunque aducía la prohibición de revoluciones y sediciones que debían tener en cuenta los católicos, no se atrevió a hacer una condena formal de la rebelión, pero sí a "detestarla". Con ello daba a entender los diferentes puntos de vista de los católicos y la actitud guardada por éstos ante el levantamiento maderista. Así discurría el arzobispo Ruiz en enero de 1911:

> A la luz de estos principios cristianos cada uno podrá formarse un juicio recto de la revuelta que actualmente aflige a nuestra patria, revuelta que si no se reprueba de una manera solemne y eficaz por todos los amantes del orden y principalmente por los católicos, aunque se logre sofocar por la fuerza, fácilmente renacerá envolviéndose en los horrores de una verdadera revolución. Como cristianos, pues hemos de reprobar lo que actualmente sucede y como mexicanos lo hemos de detestar igualmente.[43]

En realidad, tanto la postura de Ruiz como la de Palomar y Vizcarra y de otros católicos sociales fue, tal como decía el texto, "reprobar lo que actualmente sucede". En esto último englobaban también la situación establecida por el porfirismo y no sólo la creada por el maderismo. De ahí la explicación ambigua de Ruiz y la simpatía condicionada de Palomar y Vizcarra por el maderismo, o bien la franca colaboración de Terrazas con los antiporfiristas y maderistas de Chihuahua.

De este modo, los católicos que no se opusieron a la rebelión maderista vieron en ella la oportunidad, forzada por las circunstancias,

[42] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tortugas-Temascalillos, 19 de diciembre de 1910.

[43] Leopoldo Ruiz y Flores, 1911, p. 4.

de participar también en la vida pública. Sin embargo, no todos pensaron así y hubo quienes, al lado del doctor Galindo, siguieron oponiéndose al maderismo. En efecto, Galindo informaba que en Colima, Aldama, Monterrey, Querétaro y México algunos operarios habían recabado firmas para apoyar la protesta y que algunos periódicos católicos la habían publicado. Además, decía haber sido muy "audaz" pues también había enviado la protesta al arzobispo Gillow, con la intención de que éste la hiciera llegar al presidente Díaz.

Pero lo que resultó más significativo de la actitud del doctor Galindo fue que, no contento con oponerse al maderismo de palabra, llegó a los hechos. En efecto, se movilizó para formar en la región de Tulancingo una "sociedad de defensa mutua entre los terratenientes". Pretendía con ello prevenir el surgimiento del bandolerismo; proteger la industria, la agricultura y las propiedades, y contribuir al restablecimiento de la paz. A la creación de la corporación contribuyeron otros terratenientes y le dieron por título Policía Rural Privada. Galindo explicaba que el "bandolerismo" había surgido por iniciativa de cuatro hermanos que habían sido vejados por el exgobernador de Puebla Mucio Martínez; que se habían levantado en armas en Chignahuapan y que tenían pocas armas y en mal estado. Confesaba haber reunido a los hacendados y haber recibido la aprobación del jefe político, del gobernador de Hidalgo, del secretario de Guerra y aun del arzobispo Mora del Río.[44]

Sin embargo, todo ello no convenció ni a Palomar ni a otros católicos de la maldad intrínseca de la rebelión. Es más, a mediados de febrero de 1911 Palomar y Vizcarra invitaba a Galindo a trasladarse a Guadalajara para discutir otra forma de conducirse ante los problemas. Palomar reprobaba, desde luego, el hecho de que se estuvieran "matando los hermanos" entre sí, pero también seguía desaprobando los argumentos teóricos aducidos por Galindo en las circulares y la difusión que, con el nombre de los Operarios Guadalupanos, se estaba dando a la protesta.[45] Quizá esta conducta reprobatoria de Palomar y Vizcarra y de otros católicos a la obstinada actitud de Galindo y de sus seguidores hizo que este último hiciera, en la circular de

[44] AMPV, caja 4, carpeta "1911", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tortugas-Temascalillos, 13 de marzo de 1911.

[45] En varios incisos explicaba Palomar sus puntos de vista y los de otros operarios tapatíos. El quinto de ellos decía: "Luis [B. de la Mora] y yo no estamos conformes con que se haga uso del nombre de la asociación en la protesta que se está publicando". AMPV, caja 4, carpeta "1911", carta de Miguel Palomar y Vizcarra a J. Refugio Galindo, Guadalajara, 17 de febrero de 1911.

marzo de ese año, una confusa apreciación del momento por el que pasaba el país y de la situación interna de escisión de los operarios:

> Algunos consocios han seguido recogiendo firmas que autoricen la protesta contra la revuelta actual. Se han encontrado éstos y varios otros no solamente con el obstáculo de la falta de uniformidad de principios católicos sociales..., sino con otros más que sintetizo en la siguiente proposición que a modo de aforismo formulo y abandono a los comentarios de usted: la opresión excesiva turba con seguridad el juicio de los oprimidos y provoca directamente a la revuelta, aunque no la justifique. Y de durar por mucho tiempo, sigue de ella, necesariamente, la abyección de los oprimidos, quienes a pesar de ésta suelen obtener en las rebeliones triunfos, aunque muchas veces pasajeros.[46]

De este último quijotesco razonamiento de Galindo no sabemos qué "comentarios" hayan hecho los militantes que, basados en otros "principios católicos-sociales", habían optado por no apoyar al régimen ya en franco periodo de agotamiento. Lo que sí sabemos es que la escisión continuó entre los Operarios Guadalupanos, a tal grado que Galindo no logró convencerlos de la bondad de su propuesta, y hubo de reclamar poco más tarde a Palomar y Vizcarra su postura diciéndole que convenciera a sus partidarios de que Jalisco no era toda la nación.[47] Con ello Galindo se refería a la actitud del grupo de operarios que, en el occidente, llegaron a la convicción de que la alianza con el maderismo era la mejor opción para que se activara el proyecto católico. Esto, obviamente, no fue aceptado de inmediato; pero sí tuvo un paulatino proceso de elaboración que terminó en una opción táctica.

Quizá las observaciones y reflexiones escritas desde Monterrey por Luis B. de la Mora a Miguel Palomar y Vizcarra a mediados de 1909, den razón del proceso de simpatía y de elección discriminatoria de estos católicos por el maderismo. De la Mora escribía impresionado porque involuntaria y casualmente había participado en el fervor con que los norteños trataban a Madero. Además, le tocó viajar con este último desde Tampico a Monterrey en el mismo tren, y no sólo pudo observar la despedida de los tampiqueños y el recibimiento de los regiomontanos, sino que aprovechó la ocasión para conversar personalmente con Madero acerca de sus ideales. Este último le pareció ser un "apóstol

[46] Circular de los Operarios Guadalupanos, 1o. de marzo de 1911.

[47] AMPV, caja 4, carpeta "1911", carta de J. Refuio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tortugas-Temascalillos, 16 de septiembre de 1911.

CUADRO 7

"Protesta de los obreros (*sic*) católicos guadalupanos contra las perturbaciones de la paz pública"

Los subscritos, mexicanos que profesamos la religión católica, amantes de nuestra patria, y por lo mismo de su prosperidad, su buen nombre y prestigio ante las demás naciones, consecuentes con las enseñanzas de nuestra religión, que prohibe rebelarse contra las autoridades civiles protestamos contra los mal aconsejados compatriotas nuestros, que han originado o formado parte en las revueltas habidas en Puebla, y en algunos otros lugares, en este noviembre. Calificamos esa conducta de insana; pues nuestra querida patria después de 34 años de paz, aún no restaña por completo sus heridas, ni se repone internamente de la endeblez que le produjeron las prolongadas guerras intestinas ¿Quién no ve que una nueva guerra civil —la peor de las desgracias públicas— haría que nuestra ama de (*sic*) patria se despeñase en el abismo?

Y esta protesta nuestra no significa que los católicos mexicanos sacrifiquemos nuestros ideales y obedezcamos ciegamente, aun contra nuestra conciencia y nuestros deberes, ni que renunciemos a nuestra dignidad de hombres, en las que están vinculadas por el mismo Dios, las garantías individuales, ni que renunciemos a nuestros derechos de ciudadanos mexicanos. No; como todos los verdaderos hijos de la Iglesia Católica, queremos hacer valer nuestros derechos y propugnar por nuestros ideales únicamente por vías pacíficas y respetuosas a las autoridades.

Sabemos que la evolución social pacífica, carece de las consecuencias desastrozas de la revolución y es manantial de bienes, si las buenas y verdaderas ideas sobre cosas públicas, van adueñándose de las masas. A esta evolución fiamos nuestro ideal: la buena inteligencia del poder civil con el eclesiástico, sobre la base de la libertad de la Iglesia.

Por tanto todos los que suscribimos protestamos solemnemente que jamás ocurriremos como rebeldes a la efusión de sangre en pro de nuestros intereses y nos comprometemos a estar en caso ofrecido del lado de las autoridades constituídas y a influir en todos quienes tengan alguna relación con nosotros para que sigan la misma norma de conducta.

Siguen millares (*sic*) de firmas...

El Tiempo, 21 de diciembre de 1910.

---

de buena fe" que, al carecer de "dotes de orador", tenía mucha dificultad para "emitir sus ideas".

De la plática sostenida con Madero, De la Mora concluyó que el programa de su interlocutor se reducía al "sufragio libre y no reelección". Mucho le agradó no haber encontrado en las palabras

de Madero ningún "ataque directo" contra la religión, aunque le decepcionó su postura de apegarse "enteramente a los preceptos constitucionales". Alguna desazón mayor le causó un discurso que escuchó a Jesús Urueta en Monterrey, ya que tuvo alguna referencia anticlerical. Pero no descubrió actitudes agresivas directas, pues los maderistas le parecían hombres de buena voluntad y hasta románticos en exceso. Tal era el caso de Félix Palavicini, que en un discurso político en Tampico no pudo evitar recurrir siempre "a la forma poética que parece sea la que le inspire más".

Por otra parte, ya en Monterrey, De la Mora aprovechó para inquirir cuál era la verdadera dimensión del general Bernardo Reyes, otro de los prospectos por el que se inclinaban algunos católicos. De sus observaciones y conversaciones dedujo que la popularidad de Reyes en el norte no estaba tan defundida como pensaban en Guadalajara. Para empezar, no descubrió nexos ocultos entre maderismo y reyismo, antes al contrario, a los partidarios de Madero los encontró convencidos de que de llegar Reyes a la presidencia se instauraría "una autocracia superior a la actual". En segundo lugar encontró que la fama pública del general no era del todo halagadora:

> Reyes por aquí no está del todo prestigiado, pues con los 23 años que tiene de gobernar ha dado a conocer su absolutismo. Sé por personas que son en primera línea en el comercio [*sic*], que es honrado y nada más. Se aconseja de unos dos o tres y hace que su voluntad impere. Aquí se cree que será más despótico que Díaz y que se implantaría enseguida el militarismo.[48]

Todas esas circunstancias observadas por De la Mora, le llevaron a plantearse las dificultades que podrían tener en "establecer partido alguno que llenara el vacío tan grande" que había para los católicos. Sin embargo, al no poder establecerlo con un candidato propio, ni poder sostenerlo solos en el confuso mundo político, estos católicos optaron por buscar apoyo en los candidatos más viables. Y más cuando De la Mora observaba las diferencias que había entre los habitantes del centro del país y los norteños, ya que éstos no tenían "un fondo de piedad religiosa". De los candidatos viables descartaron por eliminación a Díaz, pues suponían —como también lo hacían los maderistas en ese momento— que éste sólo sería una figura decorativa, y que sería el vicepresidente quien progresivamente detentaría el poder. A Ramón Corral francamente ni lo nombraban, pues al fin hombre del

[48] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de Luis B. de la Mora a Miguel Palomar y Vizcarra, Monterrey, 11 de julio de 1909.

régimen y científico, no ofrecía ninguna reforma. Sólo les quedaban Reyes o Madero y, evidentemente, este último parecía ser por discriminación el menos inapropiado. Más adelante un grupo de católicos optaría también por Francisco León de la Barra, pero Madero seguiría ocupando el primer lugar entre las opciones tácticas de la mayoría de los católicos.

Ciertamente que el grupo de católicos agrupados en torno a los Operarios Guadalupanos tapatíos no eran maderistas incondicionales, y menos aún porfiristas o corralistas. Según sus convicciones, estas dos últimas corrientes no darían oportunidad al programa reformista católico de saltar a la palestra. A esta convicción contribuyó con mucha fuerza un evento en que se vieron involucrados los operarios tapatíos con ocasión de las fiestas del centenario en el año de 1910.

En efecto, en septiembre de ese año tuvieron la oportunidad de hacer también otra protesta porque entre los carros alegóricos que desfilaron por la ciudad de Guadalajara el día 16, hubo uno que ultrajó "el sentimiento religioso de la mayoría de los jaliscienses": el dedicado a la Reforma.[49] Palomar y Vizcarra, que confesó después haber sido el autor de la protesta y el organizador de la disidencia, obtuvo con ello la convicción de que las "fuerzas católicas" tapatías habían madurado como para no tener que pedir el apoyo de nadie, y menos aún de los porfiristas que volvían sobre viejos agravios en ocasión de unas fiestas patrias que pertenecían a todos los mexicanos. Años después, Palomar recordaba la intención y el significado que le atribuyeron al acontecimiento de 1910:

> Se quiso hacer un ensayo de lo que se podía hacer si se pudiesen movilizar las fuerzas católicas latentes y se intentó suprimir el que saliera en el desfile del centenario en Guadalajara el carro de la Reforma, protestando en caso de fracasar. Yo formulé la protesta y fue aprobada en la junta de los Operarios Guadalupanos. El éxito por lo que se refiere al número de firmas, por la facilidad en obtenerlas, por el secreto que se guardó sobre el origen del movimiento, por lo que se agitó la conciencia pública en Guadalajara, fue completo.[50]

Sin duda, los operarios tapatíos representaron en ese momento el ala más autónoma y decidida de los nacientes demócratas cristianos. Para ellos la corriente que sustentaba al maderismo era legítima pues

[49] AMPV, caja 30, carpeta "Acción Cívica", "Protesta", Guadalajara, agosto y 17 de septiembre de 1910.

[50] Estas palabras fueron añadidas a la "Protesta" de puño y letra de Miguel Palomar y Vizcarra en mayo de 1935.

propugnaba reformas necesarias y urgentes que, de tiempo atrás, ellos también proponían. Parecida diferencia se estableció entre Galindo y Terrazas, y aún más notoria ya que este último hizo una opción más integrada al grupo maderista de Chihuahua. Desde septiembre de 1909, un mes antes de la primera reunión anual de los Operarios Guadalupanos, ya Galindo desconfiaba del reformismo de Silvestre Terrazas y proponía a Palomar hablar de ello "confidencialmente".[51] Tres años después, Francisco Traslosheros se quejaba amargamente de que Terrazas no fuera "periodista católico, sino fuera de Chihuahua". En esta queja Traslosheros agredía también a Eduardo J. Correa, que había dado cabida en *La Nación* a las "virulencias" del director de *El Correo de Chihuahua*.[52]

Todo ello era parte del reacomodo que la crisis final del porfiriato trajo consigo en el interior de los grupos católicos. Traslosheros, en efecto, operario guadalupano de la primera hora, se dio de baja en septiembre de 1910 por razones no especificadas. Pero no ciertamente para dejar de ser un militante, pues colaboró desde esa fecha con el Centro Ketteler de la ciudad de México, agrupación ésta que, menos reformistas y demócrata, se orientó más hacia la corriente social católica.[53]

De todo ello podemos concluir que, aunque diversificados entre sí, los militantes católicos intentaban ofrecer un proyecto alterno a la crisis por la que México atravesó a la caída del porfiriato. Los menos, ligados al maderismo de modo incondicional —como Terrazas—; otros, de forma condicionada y estratégica —como Palomar, Correa, Salas, De la Mora o los operarios tapatíos—, y unos más, ligados al porfirismo —como Galindo y su grupo del estado de Hidalgo. Todos ellos estaban inspirados en la democracia cristiana. Por si esto fuera poco, otros católicos se mostraban aferrados a las tesis del catolicismo liberal —como Gillow— o eran partidarios de la corriente social —como Sánchez Santos, Traslosheros, Troncoso y el grupo que conformó el Centro Ketteler. Ciertamente no fue en el Centro de Estudios Sociales de Santa María de Guadalupe donde, a pesar de la escisión que produjo el maderismo, se apreció toda esta diversidad, sino en la formación del Partido Católico Nacional, que no surgió sino hasta que el porfiriato mostró la irreversibilidad de su agotamiento.

[51] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tortugas-Temascalillos, 20 de septiembre de 1909.

[52] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 3", carta de Pancho [Francisco Traslosheros] a Miguel Palomar y Vizcarra, San Antonio Texas, 28 de agosto de 1912.

[53] Véase más adelante la fundación del Centro Ketteler.

LA PRENSA CATÓLICA NACIONAL

Escasos dos meses después de que se organizó en Oaxaca el grupo de Operarios Guadalupanos, Antonio de P. Moreno, socio fundador, decía estar

> trabajando por la unión de la prensa católica que sería un paso decisivo para abatir esa hidra fatal de los periódicos impíos, neutros, etc., etc., entre los que asoman ésos que se llaman católico-liberales, que son los peores, porque son hipócritas y hacen más daño que los descarados.[54]

Poco antes de terminar el año de 1909, Moreno logró sus propósitos ya que se celebró en su población de la Villa de Guadalupe el Primer Congreso de Periodistas y Escritores Católicos, que se efectuó en la Hospedería Guadalupana del 12 al 16 de diciembre de ese año. Como ya se hacía costumbre, el discurso inaugural estuvo a cargo del periodista más representativo en ese momento: Trinidad Sánchez Santos. Si en otras ocasiones y eventos este último había disertado magistral e incisivamente sobre algunos temas problemáticos, en esta reunión fue invitado a hablar del asunto que desde muchos años atrás era de su propiedad: el periodismo católico. El título del discurso de apertura del congreso de periodistas fue por demás significativo: "La prensa católica mexicana en la lucha presente". Con gran triunfalismo, Sánchez Santos habló de los periodistas católicos que los habían precedido tanto en Europa como en México; pero también trató el problema para cuya solución se habían reunido en esa fecha:

> La existencia de una prensa católica entre nosotros ha funcionado durante un cuarto de siglo sin organización alguna, sin cohesión, sin disciplina. Nuestras faenas, exclusivamente individuales, se han visto privadas del poder de lo colectivo. Nuestro plan de campaña ha tenido unidad por lo que hace a los principios, hasta al método fundamental, pudiera decirse; pero ha sido un desbarajuste por lo que hace a los medios... Hemos peleado sin jefe, sin ordenanza, sin conocernos siquiera... como si no tuviéramos delante un poderoso ejército a quien combatir, como si nuestra misión no fuese la más pujante y trascendental de la moderna lucha cristiana.[55]

[54] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de Antonio de P. Moreno a Miguel Palomar y Vizcarra, Villa de Guadalupe, 31 de marzo de 1909.
[55] Trinidad Sánchez Santos, 1962a, p. 67.

El orador abundaba en esta última idea expresando su íntima convicción de que el periodista católico era un predicador y un moderno evangelista, y de que, además, el periodismo era el eje sobre el que debían descansar todas las actividades cristianas porque "en nuestros días perecerá todo principio y toda institución que no tenga periódicos".[56]

Lo cierto es que si en 1909 los periodistas católicos institucionalizaron una agrupación, la idea no era nueva. La había propuesto en 1885 el padre Ramón Valle, inspirándose a su vez en las ideas de un "gran pequeño periódico".[57] 15 años después, en julio de 1900, *El País* reproducía un artículo de *El Mundo Católico* de la ciudad de México, escrito por el padre Antonio Sanz Cerrada, en el que daba como un hecho la próxima celebración de un congreso para formar una agrupación de periodistas interesados en instaurar "el reinado social de Jesucristo". De inmediato se unieron a la iniciativa de Sanz *El País, El Tiempo, La Voz de México, La Linterna de Diógenes, El Guerrillero Mexicano, La Unión, El Amigo de la Verdad, La Voz de la Niñez, La Voz de la Verdad, El Siglo que Acaba, El Domingo* y *La Antorcha Sonorense*.[58]

En 1903, el Primer Congreso Católico de Puebla intentó lo mismo, y los demás congresos hablaron también de la urgente necesidad de la unión de la prensa. Nada de ello se realizó. Sánchez Santos se inquietaba por saber el motivo por el cual todos aquellos programas habían ido "a apagarse en no se qué vacío" donde se "helaban" todos los proyectos católicos. En diciembre de 1909 llegó el momento de realizar la tan anhelada unión. Se formó así la agrupación denominada Prensa Católica Nacional. Según Eduardo J. Correa, la idea se vio favorecida por la instauración, algunos meses antes, de la Prensa Asociada de los Estados, donde se habían reconocido entre sí algunos periodistas católicos.[59]

Sin embargo, había otros motivos de carácter más general que indudablemente contribuyeron a que naciera la institución católica. A ello contribuyó la movilización general de la sociedad porfiriana que se manifestó en los últimos años del régimen y que hizo surgir con mayor autonomía y combatividad a los grupos católicos. Entre éstos, el de los periodistas fue uno de los más representativos y beligerantes.

[56] *Ibid.*, p. 69.

[57] Ramón Valle, "La unión de la prensa católica", *La Defensa del Pueblo*, 12 de febrero de 1885. A su vez este artículo era reprodución de *El Amigo de la Verdad.*

[58] *El País*, 13 de julio de 1900.

[59] Eduardo J. Correa, 1914, p. 15.

A pesar de las diferencias que anteriormente habían tenido entre sí, los dos años que siguieron a la fundación de la Prensa Católica Nacional y que precedieron a la caída del porfiriato fueron de considerable unidad entre ellos.

Poco tiempo después el maderismo triunfante, y sobre todo el huertismo, los escindirían de nuevo; pero por lo pronto, entre 1909 y 1911, la coyuntura del cambio político y la oportunidad de que el proyecto reformista católico ingresara al debate nacional, pareció agruparlos. Y eso que no podemos decir, como lo hacía Sánchez Santos, que la diferencia de ellos entre sí fuera sólo imputable a los medios y no a los principios. Había otra divergencia que en la práctica actuaba y los diferenciaba: la opción sociopolítica. Pero en ese año de 1909 parecían sacrificar sus propias opciones concretas dentro del catolicismo para enfrentarse juntos al enemigo común. En términos del periodismo mexicano, tal enemigo tenía un nombre: *El Imparcial*. Y detrás de él, el régimen que lo sustentaba.

Si los católicos diferían entre sí por sus posturas ya sociales —como la de Sánchez Santos—, ya demócratas —como la de Terrazas o Correa—, en 1909 no dudaban que el reformismo católico tenía algo que ofrecer al país, y en su nombre, los periódicos católicos se lanzaron a la palestra pública pidiendo el cambio político, la reforma social y la participación electoral.

Así, Eduardo J. Correa se ufanaba de haber sido antirreeleccionista tenaz y de haber sostenido la no reelección, aun cuando Madero había cometido la "torpeza" de ceder a las presiones y aceptar la de Díaz. Con ello no se declaraba antimaderista, al contrario, también se enorgullecía de haber sido quizá el primer periodista que dio cabida en provincia a la idea de la candidatura presidencial de Madero. Afirmaba haber publicado en la edición del 14 de octubre de 1909 de *El Regional* —periódico católico de Guadalajara, entonces bajo su dirección— un artículo propugnando esa idea. No era ciertamente un escrito suyo, pero sí de uno de sus amigos que en esas fechas era estudiante de derecho: Ramón López Velarde.[60] Para entonces, este último era ya partidario decidido de Madero pues fungía como secretario del club maderista de San Luis Potosí, lugar donde estudiaba. Al mismo tiempo, escribía en *El Regional* bajo el pseudónimo de Esteban Marcel. Uno de sus artículos lo tituló efectivamente "Madero", y fue publicado en aquella fecha.

No muy diferente fue la conducta observada por Sánchez Santos,

[60] *Ibid.*, pp. 37-39.

de quien Nemesio García Naranjo —corralista decidido y testigo del momento— escribió en sus *Memorias*:

> Nadie como don Trinidad agitó el ambiente, despertó las conciencias, enardeció los ánimos durante los primeros meses de 1911, hasta conseguir que la opinión pública se pronunciara unánime contra el héroe del 2 de abril. Su campaña había sido tan eficaz que el propio don Francisco I. Madero, a los cuantos días de su arribo a la capital, hizo una visita al director de *El País*, una visita de gratitud y reconocimiento.[61]

La polémica interperiodística que según García Naranjo hizo crisis en los primeros meses de 1911, no era sino la punta del *iceberg* que de mucho tiempo atrás había venido creciendo, tanto en profundidad como en visibilidad. Era, en efecto, una de tantas manifestaciones de la opción hecha por los católicos de ingresar de modo autónomo al debate nacional. Además, era el rompimiento de las hostilidades que de tiempo atrás venían enfrentando el liberalismo y el catolicismo intransigente. En algunos momentos del pasado este enfrentamiento se había hecho sólo en el nivel ideológico, y se había visto reducido incluso a su mínima —por no decir casi nula— expresión en los mejores momentos de la política de conciliación instaurada por el porfiriato. Pero en el momento más crítico de ésta, los intransigentes saltaron a la palestra esgrimiendo las banderas del cambio social y de la democracia cristiana, también en el periodismo. A tal grado que, por ejemplo, *El Imparcial* acusó a *El País* de haberle ganado en tiraje y popularidad gracias a las dádivas de Francisco I. Madero. Desde luego que Sánchez Santos no se quedó con la afrenta y el 23 de noviembre de 1910, cuando ya el maderismo realizaba sus primeros movimientos armados, arremetió en "Habla el Infame" contra *El Imparcial*: "Ya sabíamos que el excomulgado por el pueblo habría de volverse febril contra nosotros luego que sintiera las ansias de seguro naufragio".[62]

Ahora bien, la acusación de *El Imparcial* no carecía de fundamentos, no en cuanto a la subvención económica, pero sí en lo que toca a la defensa que, sin ser incondicional, había hecho *El País* de los ideales maderistas y, aun, de la personalidad de don Francisco.[63] Ciertamente

[61] Nemesio García Naranjo, 1960, p. 66.

[62] *El País*, 23 de noviembre de 1910.

[63] Véanse, por ejemplo, los editoriales "Bombardeo de mentiras", "¿Y los perros mudos?" y "El festín de Baltasar continúa", *El País*, 10 de junio y 30 de noviembre de 1910 y 10 de febrero de 1911. Más tarde defendió la opción del Partido Católico al postular a Madero como su candidato. Véase "La convención católica y la candidatura de Madero", *El País*, 23 de agosto de 1911.

CUADRO 8

PROTESTA.

Hace algunos meses la Prensa local dió á conocer al público el programa de las festividades con que en esta ciudad iba á celebrarse el Primer Centenario de la iniciación de nuestra Independencia Política. Como uno de los números más importantes se señaló el desfile de carros alegóricos, y se indicó que entre ellos habría uno que simbolizase.

LA REFORMA.

Algunas personas que conocen bien el espíritu de nuestra sociedad, hicieron presente á varios de los miembros de la Delegación Central que ha organizado los festivales, que sería muy inconveniente la exhibición del carro aludido; ésto se manifestó á la misma Delegación, y sabemos que el simple hecho de efectuar advertencia tan prudente, ocasionó una vehementísima discusión, en la cual no todos los que componen aquella se dejaron conducir por los principios de la sana razón, sino que, sólo dando oídos a sus pasiones políticas y antirreligiosas determinaron que el desacertado proyecto se lleve adelante.

En vista de que se agotaron con las respetuosas indicaciones, de que se ha hecho mérito, los recursos primeros para impedir un acto que sólo puede producir disgusto y desaliento en nuestra próximas fiestas patrias, no nos resta otro medio, para demostrar que pertenecemos á un pueblo culto, que protestar energicamente, como católicos y como mexicanos, contra ese acuerdo de la Delegación, porque es anticatólico, impolítico y Peca contra los Principios más rudimentarios de la educación.

Guadalajara, agosto de 1910.

Sánchez Santos, desilusionado, arremetió tiempo después del mismo modo contra el gobierno Madero —especialmente contra don Gustavo—; pero esto, que sucedió en 1912, no ocurrió en 1910 ni en los primeros meses de 1911.[64] Antes al contrario, *El País* atacó al régimen porfirista —aunque frecuentemente sustrajo del ataque a don Porfi-

[64] Quizá el editorial "¿Quién es ojo parado?", sea el más famoso de cuantos Sánchez Santos escribió contra persona alguna. En este caso fue contra Gustavo A. Madero quien, por tener un ojo de vidrio, era apodado despectivamente de ese modo. Véase *El País*, 15 de noviembre de 1911. Poco tiempo antes, en "Los errores de Madero", le achacó a éste haber violado el Plan de San Luis y haber "dejado en pie toda la administración de la dictadura, toda la apretada e inmensa selva del porfirismo". *El País*, 25 de septiembre de 1911. Del mismo modo se comportó con la candidatura de José María Pino Suárez, *El País*, 7 de septiembre y 2 de octubre de 1911.

rio—, al militarismo, al caciquismo, a los científicos, y desde luego a *El Imparcial*.[65] Un día antes de la renuncia de Díaz, y cuando ya la revolución maderista declaraba su triunfo, Sánchez Santos le demostró al periódico del régimen su falta de ética, que irremediablemente lo ponía en evidencia:

> *El Imparcial*, que por mucho tiempo tuvo por ingrata misión distribuir el narcotismo político entre gobernantes y gobernados, sostenía, para mantener la soberbia de los primeros, que su dominación estaba para siempre afirmada, o, en otros términos, que *toda revolución* futura fracasaría... he aquí que súbitamente despierta el león; he aquí que una verdadera, profunda revolución hace trepidar el suelo de la república derribando todas las instituciones del cáduco sistema político... ¿Cómo explicar este derrumbamiento tan inesperado?... Es que la nación había bebido en silencio grandes agravios y sintiéndose saturada de ellos, llegó el momento en que no pudo ni quiso seguir apurando una gota más. Y la *revolución civil*, por la que cada conciencia individual sacudía un yugo y cada libertad rompía una cadena, se extendió como un solo estremecimiento, irguiendo por donde quiera los ánimos contra un régimen político cuya falta primordial consistió en alimentarse de la injusticia.

Casi para terminar, *El País* justificaba aún más el levantamiento y proponía el programa y la condición fundamental de la revolución política:

> Así es como la revolución ha triunfado, porque no fue como la mayor parte de las que han ensangrentado nuestro país, promovidas por un golpe de audacia del militarismo, sino por el empuje de una soberanía celosa de sus *libertades*. La gran lección que de aquí se desprende es que, en lo futuro, los gobiernos han de confiar su estabilidad, no a los ejércitos, ni a los cuantiosos tesoros, sino a su coparticipación con la *voluntad general*. La caída del gobierno, que en estos días declarará su solemne abdicación, consistió en que se confió en la torre de marfil de su fuerza y nunca quiso auscultar las palpitaciones del corazón del pueblo... la revolución civil ha triunfado.[66]

A semejanza de lo que sucedió entre los Operarios Guadalupanos, algunos periodistas católicos creyeron ver en el maderismo la confirmación de sus posturas políticas reformistas. En realidad, el movimiento

[65] Véanse, por ejemplo, los editoriales: "Las tres casacas", "La guarda platina", "El festín de Baltasar", "El sueño del justo", "Los dedos chiquitos", "Acto segundo", "Los otros" y "Los tonantes", *El País*, 29 de junio, 13 y 15 de julio, 2 y 8 de agosto y 28 de noviembre de 1910, 16 de enero y 15 de febrero de 1911.

[66] "Nuestro Vaticinio", *El País*, 24 de mayo de 1911.

de Madero fue en estos momentos el cauce que agrupó progresivamente a otras corrientes mexicanas. Sin duda, los periodistas católicos que integraron su anhelo de cambio político y social en el maderismo, se vieron influidos por los propios estatutos que habían formado al constituir la Prensa Católica Nacional en 1909. De los siete fines que se prescribían como fundamentales, tres hablaban genéricamente de reformas: librar juntos los combates de la "buena causa", emprender cruzadas moralizadoras contra los "vicios sociales" y trabajar por los "grandes intereses nacionales". Los otros cuatro se referían a establecer la solidaridad mutua entre los periodistas católicos, a auxiliar a quienes fuesen objeto de persecución por motivos periodísticos, a difundir la prensa católica, las "buenas lecturas" y las escuelas, y finalmente, a estudiar los medios para acrecentar el periodismo confesional.[67]

Tomaban como lema el mismo de las juventudes católicas italianas: "Oración, Acción y Sacrifico".[68] Aunque aparentemente este lema parecía más bien piadoso, Sánchez Santos se encargó de desentrañarle un profundo significado social, tal y como lo había hecho 10 años antes al establecer *El País* apoyándose en el Apostolado de la Cruz. Todo lo anterior iba precedido por un artículo que manifestaba el criterio básico sobre el cual se agrupaban estos periodistas: "Se funda en la República Mexicana una asociación denominada Prensa Católica Nacional, cuya base fundamental, en todos sus actos, será la total sujeción a las disposiciones de la Santa Iglesia Católica y del Concilio Plenario Latinoamericano".[69]

Sin embargo, el criterio de asociación era más amplio puesto que se consideraba periodista católico a todo aquel que tuviese puesta "su pluma al servicio de la verdad y del bien". Tanto esto último como la "base fundamental" antes transcrita, eran manifestaciones del ultramontanismo y la intransigencia sobre la que estos periodistas constituían la Prensa Católica Nacional.[70] Sus dirigentes eran más o menos conocidos en los ambientes nacionales: Victoriano Agüeros (presidente), Antonio Zúñiga (vicepresidente), Silvestre Terrazas (secretario), y además, cuatro vocales: Trinidad Sánchez Santos, Camilo Torrente, Rafael Ceniceros Villarreal y Vicente Terrazas. Todos ellos

[67] *Estatutos Prensa Católica*, 1910, art. 3.
[68] *La Defensa del Pueblo*, 16 de julio de 1885.
[69] *Estatutos Prensa Católica*, 1910, art. 1.
[70] Incluso para reforzar su postura ultramontana e intransigente, sus *Estatutos* iban precedidos de un *Motu Proprio* de Pío X y de las normas del Concilio Latinoamericano que hablaban de los escritores católicos. *Estatutos Prensa Católica*, 1910, pp. 5-19.

eran laicos, exceptuando a Torrente, que pertenecía a la congregación de misioneros claretianos.[71]

Algún poder de convocatoria debió haber tenido esta asociación, pues propició la creación de nuevos periódicos, aumentó la circulación de otros, promovió la lectura de la prensa confesional, favoreció la formación de compañías editoras e, incluso, hizo proselitismo para "convertir" a algunos órganos informativos en católicos. Así confesaba haberlo hecho, por ejemplo, con *La Voz de Aguascalientes*, que a partir del 24 de diciembre de 1909 se adhirió a la Prensa Católica Nacional.[72]

Al año siguiente el obispo de Zamora hablaba del "aumento notable de la circulación de la prensa católica" en su región, y Eduardo J. Correa confirmaba que en los cinco últimos años del porfiriato los obispos habían dedicado mayor atención a la difusión del periodismo.[73] Todo ello dio por resultado, según Correa, que durante el maderismo se hubiese llegado a la cifra más alta de ejemplares y títulos publicados de cuantos habían tenido los católicos. Aunque Correa mismo llegó a dudar de que fueran muchos los lectores efectivos de la prensa confesional, entre 1867 y 1914 hubo más de 200 publicaciones editadas por los católicos.[74] Si no todas tuvieron larga y vital existencia, su cantidad y significatividad no son despreciables. Todo ello era parte y sustento del proyecto de reconstrucción que, con diferentes matices, los católicos fueron estableciendo —también en el periodismo— desde la restauración de la República, y que culminó en 1909 con la institucionalización de la Prensa Católica Nacional.

De la Unión Católica Obrera a la Confederación

De tiempo atrás, uno de los empeños fundamentales de los militantes católicos había sido la promoción de agrupaciones laborales. Empe-

[71] *El País*, 13 de diciembre de 1909.

[72] *La Voz de Aguascalientes*, 24 de diciembre de 1909.

[73] José Othón Núñez, 1910, p. 13. Eduardo J. Correa, 1915, p. 365. Algunos periódicos pudieron consolidarse también como empresas editoras. Así sucedió con *El Tiempo, El País y El Correo de Chihuahua*. De este último comentaba J. Refugio Galindo que Silvestre Terrazas había fundado la Compañía Editora Chihuahuense con un capital de 100 mil pesos y que era de "carácter netamente católico". ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", Circular Operarios Guadalupanos del 12 de mayo de 1910. Sánchez Santos también instituyó en la ciudad de México la Compañía Editorial Católica.

[74] Manuel Ceballos Ramírez, 1988, pp. 161 y *ss*.

ro, en los años finales del porfiriato no fueron sólo las prescripciones pontificias las que justificaron sus actividades en este terreno, sino la movilización general de la sociedad y la exacerbación de los problemas sociales y políticos: huelgas, crisis, rebeliones, represión y agrupamiento de los obreros en sociedades laborales. Desde luego que para ellos muchas de estas últimas representaron la aparición del anarquismo y del socialismo. Los católicos ya no negaron —tal como lo habían hecho en 1891— la presencia de este último en México. Al contrario, retomando la crítica que los católicos radicales habían hecho contra el régimen en los congresos católicos, se lanzaron más decididamente contra él, contra el liberalismo que lo inspiraba, y desde luego, contra el socialismo que pretendía resolver la cuestión social. En agosto de 1910, en ''Id al pueblo'', *El Regional* enfrentaba a quienes seguían creyendo que en el país se vivía una época de paz, y que pensaban que se asistía a la renovación misma ''de la época de Octavio Augusto'':

> ¡Qué cándidos son los que así discurren! En dondequiera que haya soberbia; en dondequiera que la riqueza humille; en dondequiera que los poderosos disfruten de los esplendores deslumbrantes de un lujo desenfrenado, imposible para los menesterosos; en dondequiera que haya opresiones al débil, abusos del poder y de la fuerza, y... pecado original con sus funestos sedimentos de iras y concupiscencias, habrá tierra propicia para los errores socialistas, anarquistas y revolucionarios; allí se soñará en reivindicaciones y venganzas y revueltas.[75]

No disculpaban al socialismo, pero sí culpaban de su aparición al régimen porfiriano, y más que eso, animaban a los católicos a emprender una batalla cuyo triunfo estaba destinado sólo a ellos, ya que ni el socialismo ni el liberalismo eran capaces de sacar al país de la crisis:

> Tengamos siempre presente que para quien considere y medite los principios sociales católicos, nunca podrá resolver qué cosa sea más odiosa y repugnante. Si el socialismo con sus doctrinas utópicas, su red de destrucción y su aborrecimiento a las clases directoras, o el liberalismo, con sus monopolios, su tiránico capitalismo y su fraseología libertaria, tan estúpida como eficaz para someter a su yugo al inmenso número de los proletarios.[76]

[75] *El Regional*, 5 de agosto de 1910.

[76] AMPV, caja 32, carpeta ''Congregaciones Marianas'', Discurso en los salones de Santa Brígida, México, septiembre de 1910.

A la postura ideológica de los militantes católicos y a su aguda conciencia de la crisis, se vinieron a añadir algunos acontecimientos, si se quiere anecdóticos y trágicos, pero que los motivaban a la lucha. Uno de ellos fue el asesinato de la religiosa Bernabé Indave, superiora de las hermanas de la caridad en México, a manos de Antonio Nadal Rius, anarquista español. En medio del revuelo que tal acontecimiento suscitó en México a principios de 1910, los católicos urgieron aún más la necesidad de ofrecer ellos mismos la solución que ni siquiera el gobierno porfiriano podría ya ofrecer. Este último sólo se limitaría a la "mera represión", pues siendo el mismo gobierno el origen del socialismo en México, como los católicos afirmaban, nunca podría erradicarlo.

A la represión porfiriana los católicos pensaron oponer la acción social. Así lo proponía *El Regional* de Guadalajara en un editorial donde analizaba el asesinato: "El primer atentado anarquista en México: ¡Católicos a la lucha!"[77] Al año siguiente, el 1o. de agosto de 1911, dos meses después de la renuncia de Díaz y en plena efervescencia política, el arzobispo Mora del Río escribía al padre José María Troncoso, a la sazón en Roma:

> Las cosas aquí por lo que hace a la Iglesia van bien, pues me han asegurado Madero, general Reyes y todos [*sic*], que la Iglesia tendrá libertad. No han hecho caso de denuncias, ni hay temores por ahora, antes tenemos más libertad. La pacificación es la que presenta mayores dificultades. Además, se nos está metiendo la anarquía, habiendo obreros de Orizaba que se comunican con Pablo Iglesias y Leroux. Venga preparado para trabajar con mayores bríos en la organización de círculos católicos de obreros.[78]

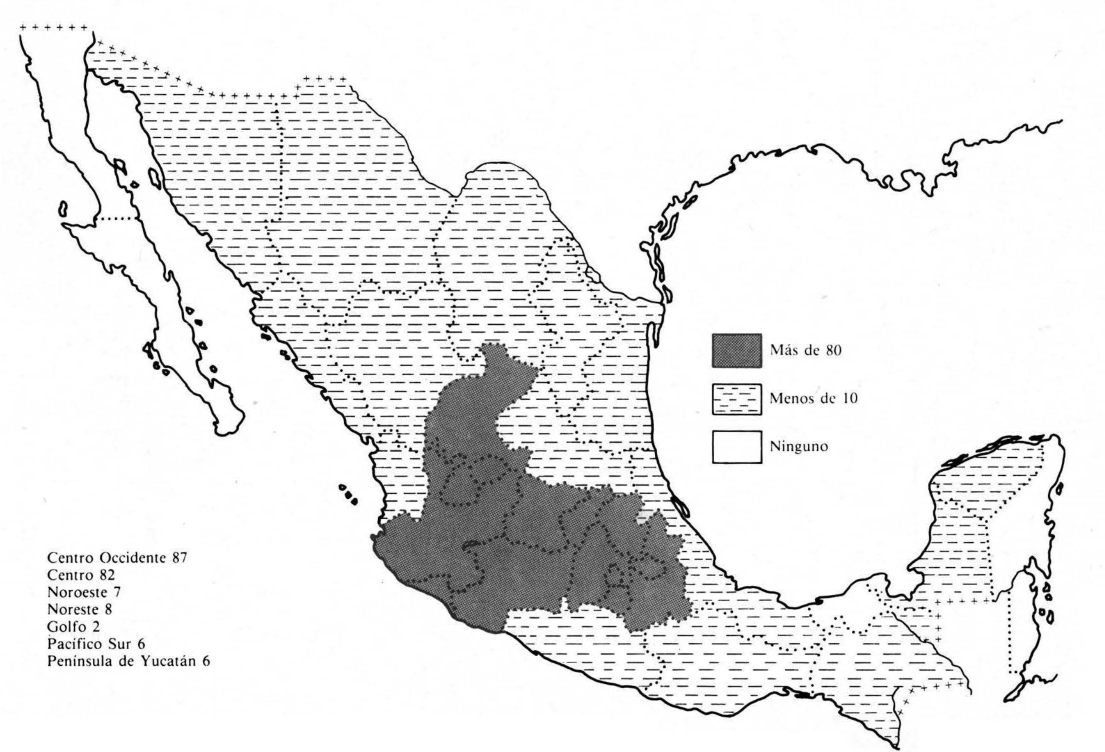
De tiempo atrás, Troncoso se dedicaba a la coordinación y promoción de agrupaciones laborales católicas. Había logrado en 1908 una modesta institucionalización de ellas por medio de la fundación de la Unión Católica Obrera que, a fines de 1911, se transformó en Confederación de Obreros Católicos de la República. Varias fueron las instituciones que pretendieron fomentar y coordinar las organizaciones laborales católicas en esos años: la Unión Católica Obrera, los Operarios Guadalupanos, el Centro Ketteler y el Partido Católico Nacional. Además, otras corporaciones surgieron fuera de las instituciones

[77] *El Regional*, 8 de enero de 1910.

[78] AGMJ, caja 29, carpeta "1911", carta de José Mora del Río a José M. Troncoso, México, 1o. de agosto de 1911.

MAPA 4

Cantidad aproximada de publicaciones periódicas católicas por regiones (1867-1917)



anteriores y se agruparon en torno a las inquietudes de algún cura social, o resurgieron de alguna antigua cofradía.

De modo que durante los tres últimos años del porfiriato surgió y se intensificó un modesto pero significativo movimiento laboral católico en varias regiones de la República. No es fácil seguirle el curso a tal movimiento pues, por una parte, fue demasiado espontáneo, por no decir desordenado, y por la otra, no todos los grupos que fueron naciendo dejaron huella o permanecieron por un tiempo considerable. Ya Francisco Traslosheros hablaba en 1909 de que, "todos los días", la prensa católica daba noticia de las agrupaciones laborales católicas, "especialmente" de las que se formaban.[79]

El movimiento laboral católico tomó vida en la región de influencia de algunas ciudades como: México, Morelia, Zamora, Oaxaca, Zacatecas, Aguascalientes, Tulancingo, Chihuahua, Guadalajara; y, además, en algunas de la región del Bajío. Hubo también otras ciudades que, aunque no pareció que reprodujeran a su alrededor agrupaciones católicas, sí las tuvieron ellas mismas, como Puebla, Durango, Saltillo, Orizaba y otras más.

Muchas de las agrupaciones laborales católicas de esas ciudades se fueron progresivamente adhiriendo a la Unión Católica Obrera (UCO). Algunas otras siguieron subsistiendo de manera aislada, o bien integradas a los Operarios Guadalupanos. Sin embargo, resultó muy significativo el proceso de crecimiento y adhesión que fue teniendo la UCO desde octubre de 1908, fecha de su fundación.

Cuatro círculos católicos de obreros formaron inicialmente la unión.[80] Año y medio después, el 16 de mayo de 1910, la UCO organizó un secretariado para promover la agremiación católica. En ese momento contaba ya con 17 círculos y probablemente unos tres mil obreros.[81] El secretariado fue confiado al licenciado Salvador Moreno Arriaga quien, a finales de 1911, informaba del movimiento de inscripción y promoción de su oficina. Para entonces, Moreno aseguraba que la UCO tenía 40 círculos y un total de 14 366 afiliados. En julio de ese mismo año Arnulfo Castro informaba que la UCO estaba integrada por 47 asociaciones. Esto nos lleva a pensar que el dato aportado por Moreno sí parece ser exacto, pues él mismo informaba de la

[79] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 28 de marzo de 1909.

[80] Arnulfo Castro, 1912, p. 158.

[81] ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", Salvador Moreno Arriaga, Informe [de la Unión Católica Obrera], México, 18 de diciembre de 1911. [En adelante, "Informe"]; *El País*, 2 de agosto de 1910.

desaparición de algunas agrupaciones. En cuanto al número de trabajadores afiliados, Castro afirmaba que eran alrededor de 14 mil, y también aseguraba que la mitad de ellos se encontraban en la diócesis de Zamora.[82] Una tercera fuente contabiliza para Zamora un total de 6 850 socios en febrero de 1911.[83] Justamente poco menos de la mitad de los 14 mil calculados por Moreno Arriaga y por el padre Castro.

Estos datos nos llevan a precisar que en 1911, tres años después de su fundación, la UCO había logrado una considerable agremiación a pesar de las dificultades. Sin embargo, no todos los que se agrupaban en México bajo la inspiración de la *Rerum Novarum* se adhirieron a la UCO. Como hemos señalado, otros grupos subsistieron aislados —como los de Guadalajara, de estimables dimensiones— o bien coordinados por los Operarios Guadalupanos.

Los 14 mil trabajadores que integraron los poco más de 40 círculos que se adhirieron a la UCO estuvieron establecidos principalmente en la diócesis de Zamora y en la capital de la República. En la primera, 26 poblaciones michoacanas tuvieron alguna agrupación adherida a la UCO. En la ciudad de México, hubo por lo menos una veintena de círculos obreros que en algún momento se inscribieron en las listas de la unión. En seis poblaciones más hubo agrupaciones católicas adheridas a la UCO: Oaxaca, Aguascalientes, Saltillo, Camargo (Chihuahua), León y Tulancingo.[84] Fueron, sin embargo, las de Oaxaca y Aguascalientes las que permanecieron con más asiduidad adheridas a la unión. De Aguascalientes fue de donde provino la idea de transformar la UCO en confederación nacional, buscando con ello la adhesión de otras agrupaciones laborales católicas.

Aunque el informe de 1911 es limitado en cuanto al número de agrupaciones que enviaron su reporte de actividades, puede dar idea de lo que realizaba la UCO. Según se puede apreciar en el cuadro 9, las actividades de los trabajadores católicos se orientaban al mutualismo, al ahorro, a la promoción de las escuelas y a la organización de "recreatorios". Además, hubo algún intento de cooperativismo, de formación de bibliotecas y de integración de orfeones y orquestas. Desde luego que las actividades religiosas ocuparon un lugar

[82] Arnulfo Castro, 1912, p. 158; ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", Salvador Moreno Arriaga, "Informe", México, 18 de diciembre de 1911.

[83] *Revista Católico-Social*, 1o. de febrero de 1911.

[84] José Castillo y Piña, 1934, pp. 233-254, 255 y *passim*; ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", "Obras Católico-Sociales cuyo centro está establecido en la ciudad de México", México, 16 de mayo de 1910, y Salvador Moreno Arriaga, "Informe", México, 18 de diciembre de 1911.

muy importante: peregrinaciones, festividades, celebraciones litúrgicas y conferencias (véase el cuadro 9). De todo ello daba cuenta periódicamente la prensa católica y no católica de la ciudad de México y de provincia. De esta información dispar, y preferentemente orientada a las actividades de los círculos capitalinos, podemos recobrar algunos elementos sobre la vida de estas asociaciones laborales inspiradas en la *Rerum Novarum*.

Sobre el Círculo Patriótico Religioso de Artesanos, *El País* informaba en 1908 que, como desde hacía 20 años, seguía organizando peregrinaciones y actividades religiosas. Afirmaba también que había cambiado su domicilio social de la iglesia de San Hipólito, donde había funcionado por dos años, a la de Porta Coeli.[85] El cambio lo habían hecho con la finalidad de renovarse e incrementar sus actividades. De todas formas, en San Hipólito siguió funcionando otro centro obrero, del que también se conocen algunas actividades, en especial la fundación de la caja de ahorros *La Hipolitana*, que dirigió el padre Benito Ripa, claretiano.[86] Del Círculo Obrero del Corazón de María, establecido en el Templo de Jesús, se comunicaba que periódicamente organizaba conferencias moralizadoras, sustentadas por el padre Domingo Corpi y por el licenciado Juan Bribiesca.[87] De otras agrupaciones se informaba sobre su establecimiento, como de las de Loreto, Campo Florido, La Santísima, San José, o bien acerca de su inscripción en la UCO, como en el caso de la de San Homobono y del Círculo Patriótico Religioso de Artesanos. En otros casos se conoce la existencia de algunos círculos por las referencias de la prensa.[88] Todo esto hacía decir en 1909 a Jesús Solís, un trabajador capitalino adherido a alguno de los círculos católicos:

> Ya se nota en algunos centros de obreros de este capital un hermoso movimiento hacia el bien iniciado por el señor cura de la parroquia del Espíritu Santo, y una altísima esperanza porque comienzan a estar en comunicación. Aunque no sé si las bases de cajas de ahorros que se establecen son como las magníficas que usted [Miguel Palomar y Vizcarra] ha propuesto, puedo decir que se acaban de establecer tres. El mismo señor cura, que es el señor Troncoso, sabe de nuestra caja y sólo espero que se impriman los estatutos para darlos a conocer ... le ruego se sirva atender los deseos del señor Velázquez para poder ofrecer algún es-

[85] *El País*, 15 de febrero de 1908 y 16 de enero de 1909; *El Tiempo*, 8 de diciembre de 1908 y 25 de septiembre de 1909.

[86] *El País*, 8 de diciembre de 1909 y 28 de abril de 1910; *La Hipolitana*, 1913.

[87] *El Tiempo*, 27 de junio de 1910; *El País*, 30 de abril de 1910.

[88] *El Obrero Mexicano*, 17 de febrero de 1911; *El País*, 28 de marzo de 1909, 17 de mayo, 2 de agosto y 2 de septiembre de 1910.

tímulo práctico a nuestros hermanos que se nos quieren asociar en nuestros estudios de canto.[89]

CUADRO 9

Actividades de algunos círculos adheridos a la UCO

	Actividad											
Población	*a*	*b*	*c*	*d*	*e*	*f*	*g*	*h*	*i*	*j*	*k*	*l*
Apostolado de la Cruz (D.F.)	•		•		•				•	•	•	
Aguascalientes	•	•	•		•		•	•	•	•	•	
Zamora	•	•	•		•						•	•
Taretan (Mich.)	•	•	•	•	•							
Sahuayo	•									•		
Paracho			•	•			•			•		
Sta. Ma. de Guadalupe, D.F.	•	•	•		•							
Guarachita (Mich.)	•											
Apostolado de la Oración (D.F.)			•									
San Homobono (D.F.)	•											
Acahuato (Mich.)	•		•		•							
Santiago Tangamandapio (Mich.)	•											
Loreto (D.F.)		•										
Círculo de la Colonia Hidalgo (D.F.)		•										
San José (D.F.)	•				•							
Tacuba	•		•		•							
San José (Santa Ma. La Redonda D.F.)	•	•	•		•							
Dependientes (D.F.)	•	•				•						

a) Mutualismo.
b) Caja de ahorro.
c) Escuela nocturna.
d) Escuela infantil.
e) Recreatorio "sport".
f) Cooperativa de consumo.
g) Cooperativa de producción/talleres.
h) Seguro contra accidentes/vida.
i) Biblioteca.
j) Orfeón/coro/orquesta.
k) Teatro/salón especial.
l) Construcción de casas.

[89] AMPV, caja "Correspondencia Archivo I", carta de Jesús Solís a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 16 de febrero de 1909.

De todas las agrupaciones capitalinas tres parecían ser las más dinámicas: la del Apostolado de la Cruz, de la parroquia del Espíritu Santo; la de Santa María de Guadalupe, de la Villa del mismo nombre, y la Unión de Dependientes Católicos. La primera de ellas la hemos identificado como el organismo principal sobre el que el padre Troncoso diseñó su "parroquia obrera", y fue, además, el centro sobre el que giró la UCO, ya que en ella se efectuaron las reuniones constitutivas o conmemorativas de la unión. Incluso al círculo del Apostolado de la Cruz se le dio el título de "centro fundador" de la UCO, y se hizo coincidir la fecha de fundación de esta última con el día de iniciación de aquél.[90] En efecto, el Apostolado de la Cruz registró como fecha de su fundación el 4 de octubre de 1908, y la celebración del primer aniversario de la UCO se hizo coincidir, al año siguiente, con esa misma fecha.[91] De este modo, la UCO estuvo estrechamente ligada tanto a las actividades del padre Troncoso, como a las del Círculo Obrero del Apostolado de la Cruz de la colonia Santa María la Ribera.

Poco después de que la UCO celebró su primer aniversario, se adhirió a ella el Círculo Católico de Obreros de Santa María de Guadalupe. Fue promovido por Antonio de P. Moreno, operario guadalupano y periodista católico. Junto con este círculo se inauguró también la Asociación Antipornográfica Defensora de la Moralidad.[92] Ambas agrupaciones se encontraban en la Villa de Guadalupe-Hidalgo. Antonio de P. Moreno, junto con otros cinco activistas católicos, enviaron al arzobispo Mora del Río el proyecto de reglamento del círculo, explicándole las razones que los motivaban a fundarlo:

> Los que suscribimos, deseosos de contribuir al bien social de nuestros hermanos y muy particularmente tratándose de las clases trabajadoras, que actualmente son las más necesitadas de religión, moralidad y buenas costumbres, hemos decidido, con la protección de Dios y de V.E.I., formar un círculo de obreros católicos en esta ciudad bajo el patrocinio de nuestra madre santísima de Guadalupe y del señor San José.[93]

Dos años después, Moreno Arriaga informaba que el círculo de Guadalupe-Hidalgo tenía una escuela nocturna para obreros, una caja

[90] ASSM, "Antecedentes Correspondencia I", "Obras Católico-Sociales cuyo centro está establecido en la ciudad de México", México, 16 de mayo de 1910.

[91] *Reglamentos del Apostolado de la Cruz*, 1913, p. 3; *El País*, 19 de septiembre y 4 de octubre de 1909.

[92] *El Tiempo*, 17 de octubre de 1909.

[93] *Reglamento Círculo de Guadalupe*, 1909, p. 3.

de ahorros para auxilios mutuos y un centro de recreo. Es probable que existiera otra agrupación laboral también con el nombre de Guadalupe, pues el mismo Moreno Arriaga informaba de la separación de la UCO de otro círculo obrero de la villa de Guadalupe. Sin embargo, no parece ser éste el fundado en 1909, pues Moreno Arriaga especificaba que el que se separaba de la UCO era un círculo que se había fundado "hacía muchos años". Este último funcionaba en la iglesia de Capuchinas de la villa de Guadalupe, mientras que el de nueva fundación tenía sus sesiones en la Hospedería Guadalupana.[94] Al parecer, ambos tuvieron vida paralela. El problema para identificarlos proviene de que en los dos aparecen tanto el abad de la Basílica, como el entusiasta Antonio de P. Moreno. Sea como fuere, también en la cercana población de Guadalupe-Hidalgo la UCO tenía un activo grupo de militantes. Tal como consignaba su reglamento, estos militantes eran artesanos, industriales o agricultores que se habían unido entre sí por medio de los "vínculos de la religión y de la patria".[95]

A mediados de 1910, la Unión de Empleados Católicos se presentaba a los lectores de *El País* por medio de una "carta abierta". En ella afirmaba su deseo de ser una agrupación "realmente católica".[96] Días después Francisco Traslosheros, quien fuera el primer presidente de esta asociación, comunicaba a Miguel Palomar el carácter "netamente católico" de la unión. Aseguraba, además, que estaba integrada por más de 100 socios que hacían en ella un "ensayo democrático", pues eran muy independientes en sus decisiones.[97] A principios del año siguiente inauguraban su domicilio social en el número 58 de la segunda calle de Santa Teresa. Ya para entonces habían elaborado su reglamento provisional y habían modificado un tanto su propio nombre, ya que optaron por llamarse Unión de Dependientes Católicos. Además, habían hecho ya las elecciones de su cuerpo directivo. Dos entusiastas católicos sociales eran presidente y secretario: Francisco Traslosheros y Manuel de la Peza, respectivamente. Al lado de ellos aparecía también el padre Troncoso.[98] Desde luego que

[94] ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", Salvador Moreno Arriaga, "Informe", México, 16 de mayo de 1910; AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", cartas de Antonio P. Moreno a Miguel Palomar y Vizcarra, Villa de Guadalupe, 31 de marzo, 12 de abril y 27 de mayo de 1909.

[95] *Reglamento Círculo de Guadalupe*, 1909, art. 1.

[96] *El País*, 15 de junio de 1910.

[97] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 24 de junio de 1910.

[98] *El País*, 1o. y 12 de septiembre de 1910, y 20 de febrero de 1911; *Revista Católico-Social*, 1o. de febrero de 1911.

la corporación se encontraba adherida a la Unión Católica Obrera. Su reglamento era poco específico en aclarar quiénes podían pertenecer a la Unión de Dependientes Católicos, y se conformaba con hablar de "los dependientes de cualquier clase domiciliados en el Distrito Federal".[99] En los registros de la UCO se decía, además, que se trataba de "dependientes de comercio". Sea como fuere, se trataba de una agrupación que pretendía la organización de otro grupo de capitalinos para integrarlos también en la UCO.

Tanto la Unión de Dependientes como el Círculo de Guadalupanos Hidalgo funcionaban con sus propios estatutos, posibilidad ésta ya prevista en el *Plan General para un Reglamento de Círculo Católico de Obreros* que servía de legislación a quienes quisieran agruparse a la UCO.[100] En efecto, el último artículo del *Plan General* aseguraba que cada corporación podía seguir manteniendo su propia constitución interior a condición de que se adoptara el lema de la UCO —"Unos por otros y Dios por todos"— y que se añadiera al nombre respectivo la aclaración: "unido a la UCO".[101] Se suponía, además, que los círculos confederados a la unión informarían periódicamente de sus actividades.

Como casi todas las agrupaciones católicas de esos años, el *Plan General* de la UCO afirmaba que era una "sociedad de obreros formada por artesanos", en la cual podría haber también agricultores e industriales. Se prescribía asimismo que podrían pertenecer a ella como honorarios o protectores quienes no tuvieran la "calidad" anterior.[102] Según José Castillo y Piña, salvo "raras excepciones", la "clase trabajadora" católica estaba formada por artesanos, obreros, agricultores e industriales.[103] Las "raras excepciones" eran en la UCO algunos de los honorarios o dirigentes y, desde luego, aquellos que, como los de la Unión de Dependientes, ejercían otro tipo de actividad laboral.

En el informe de 1911, el licenciado Moreno Arriaga daba cuenta de algunas dificultades que la UCO había tenido para establecerse. En primer lugar hacía notar una "verdadera anomalía" que detectaba en algunos párrocos, a quienes sólo les preocupaban los actos de piedad que prescribía la UCO y hacían poco caso de otros "elementos". Mo-

[99] *Reglamento Unión de Dependientes*, 1910, art. 2. En el reglamento se prescribía además la pertenencia a la Unión Católica Obrera. Véanse los arts. 38 a 42.

[100] *Plan General*, 1910, p. 12.

[101] *Plan General*, 1910, p. 12.

[102] *Plan General*, 1910, art. 1.

[103] José Castillo y Piña, 1934, p. 222.

reno aclaraba que había repartido más de 280 circulares firmadas por el arzobispo de México, invitando a todas las iglesias del Distrito Federal y alrededores a que formaran agrupaciones laborales. Además, informaba que había escrito también a varios obispos de la República sugiriéndoles que adhirieran las agrupaciones laborales de sus diócesis a la UCO. Aclaraba que sólo había recibido respuesta del obispo de Tulancingo.[104]

Por otra parte, también algunos operarios guadalupanos sintieron cierto recelo hacia la UCO. Ambas instituciones buscaban agrupar a los obreros católicos, y parece ser que por ello hubo cierta fricción. Incluso, el doctor Galindo veía con desconfianza "el bombo con que están desarrollando apresurada y sin sólidas bases" a la UCO.[105] Los Operarios Guadalupanos pidieron su opinión al arzobispo Mora del Río, quien probablemente los convenció de que fuera la UCO la institución católica que debería coordinar los círculos obreros. A ello respondió el hecho de que la UCO se transformara más tarde en Confederación Nacional, y que con ello se evitara la duplicación de organismos rectores de los obreros católicos.

Sin embargo, hubo una diferencia notable en la perspectiva con la que el padre Troncoso asesoraba a la UCO y la que pretendían los Operarios Guadalupanos. Esto, que de momento no se vio con mucha claridad y se trató de resolver mediante el establecimiento de la confederación, se manifestó poco tiempo después. La dificultad provino de la orientación social y promutualista que Troncoso pretendía imprimir al incipiente movimiento laboral católico, y del cariz demócrata-cristiano y prosindicalista que buscan los Operarios Guadalupanos. Esta diferencia, que no escindió a los militantes católicos a finales de 1911, sí lo hizo a principios de 1913.

En efecto, cuando se fundó la confederación en diciembre de 1911 pensaron que esa forma de agrupación aglutinaría las opiniones y respetaría las diferencias. Sin embargo, 14 meses después la unidad y la coherencia en la acción no se habían logrado. Fue entonces cuando en la celebración de la Segunda Gran Dieta de la Confederación en Zamora, el padre Alfredo Méndez Medina, jesuita, propuso la sindicalización como la forma más apropiada de agremiación católica.[106] Hacía poco más de un año que Méndez Medina había llegado de Bél-

[104] ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", Salvador Moreno Arriaga, "Informe", México, 16 de mayo de 1910.

[105] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, 20 de agosto de 1910.

[106] Alfredo Méndez Medina, 1913a, pp. 103 y *ss.*

gica con la intención manifiesta de ponerse en contacto directo con el movimiento social católico mexicano. Había establecido en la iglesia de Santa Brígida el Círculo de Estudios Sociales León XIII, y además había fundado el que quizá fue el primer sindicato católico mexicano. En éste agrupó a algunos albañiles capitalinos y con ellos estableció el sindicato "Artes Constructivas".[107]

En Zamora, Méndez Medina adquirió la fama de ser un enemigo de los círculos obreros católicos y de pretender hacerlos desaparecer. Como ya hemos adelantado en el capítulo anterior, el obispo de la ciudad y el licenciado Moreno Arriaga se dirigieron al provincial de los jesuitas en México reclamándole la conducta de su subordinado.[108] El provincial pidió las explicaciones de rigor al padre Méndez Medina, quien en una extensa comunicación le aclaraba sus puntos de vista. Uno de ellos, el más discutido, era deslindado del siguiente modo por el jesuita:

> Los círculos morirán como ha sucedido en todas partes, no porque los sindicatos los maten, sino porque ellos carecen de vida. Y en tanto la ola del socialismo avanzará asoladora y nos sepultará a todos los que por emulaciones pueriles ponemos dificultades a la realización de la obra de León XIII.[109]

Esta dificultad, que estaba en germen desde 1910, no apareció sino hasta 1913. Por lo pronto, entre 1909 y 1911, las gestiones de los círculos católicos se hallaron inscritas tanto en la corriente social católica como en la demócrata cristiana. Quizá el círculo laboral católico que más asimiló las tendencias de la corriente demócrata cristiana haya sido el de Santa María de Guadalupe de Aguascalientes. Esto se explica porque, aunque estaba adherido a la UCO, fueron los Operarios Guadalupanos sus promotores. La postura prosindicalista de su presidente, el licenciado Carlos Salas López, era muy clara, al grado que llegó a decir en uno de sus discursos:

> Quitar al obrero la convicción de su poder, de su valor, de sus derechos, de sus fuerzas... sería querer un crimen y Dios se pondría contra quien tal cosa pretendiera... Más los obreros ya se conocen, saben que valen tanto como el rico; que tienen la misma carne, la misma sangre, la mis-

[107] APSJ, carpeta "Alfredo Méndez Medina", carta de Méndez Medina al R.P. Marcelo Renaud, México, 12 de diciembre de 1913.

[108] Eduardo J. Correa, 1915, pp. 154 y 443.

[109] APSJ, carpeta "Alfredo Méndez Medina", carta de Méndez Medina al R.P. Marcelo Renaud, México, 12 de diciembre de 1913.

ma inteligencia y que la ley, de acuerdo con la naturaleza, los declara iguales y aspiran a subir ¿hacen mal? Los obreros se unen, ¿están en su derecho? Sí hacen bien y están en lo justo. Si hay leyes que sólo favorecen al rico, ellos también quieren hacer leyes que redunden en su provecho y con tal de que se apoyen en la vieja roca de la justicia, donde Dios coloca las suyas, ¡ellos vencerán![110]

Estas palabras las expresaba Salas López con ocasión del onomástico que el círculo obrero le celebraba al padre Juan Navarrete el 24 de junio de 1911. El movimiento laboral católico de Aguascalientes fue encabezado por Navarrete y Salas López. Ambos fueron decididos instauradores de la democracia cristiana y buscaron la forma de que los trabajadores de la ciudad tuvieran mejores condiciones de vida y de trabajo. Muy audaz se mostró en aquella ocasión el licenciado Salas López al exponer los presupuestos de su concepción demócrata cristiana. Tomando como fundamento de ella a Santo Tomás de Aquino, habló de los problemas que enfrentaba el obrero mexicano, y en particular, el obrero de Aguascalientes. Habló de la desigualdad que subsistía en la ciudad a pesar de que los salarios hubiesen aumentado. Impugnó a quienes opinaban que los trabajadores no debían quejarse, pues tal aumento en realidad no era equitativo ya que mientras los trabajadores "dieron un paso... los ricos dieron dos". Con ello, opinaba Salas, había crecido la desigualdad o por lo menos había permanecido la misma. Todo ello era parte de un desorden económico y de una nueva situación:

El mismo desarrollo de la industria, las tristes y las grandes combinaciones mercantiles, desconocidas anteriormente, agravan la situación. La tierra era la base de la riqueza, el trabajo el elemento que la hacía fructificar; pero ahora sin tierra y sin trabajo, sólo con la ciencia de los números calculan los científicos, y sin dinero pero con agio producen millones que da miedo y el enriquecimiento insensato de un pequeño número, lo cuál rompe el equilibrio y amenaza a la sociedad.

Tal desequilibrio era justamente para los católicos el fondo de la "cuestión social". A esto Salas añadía la alteración de las relaciones entre el patrón y el obrero. Se refería con ello al proceso de proletarización que la modernización había introducido y que había hecho que "en lugar de patrón hubiera accionistas". Según Salas, el simple sala-

110 ACASL, carpeta "Conferencias y Discursos", Carlos A. Salas López, Discurso en el onomástico del Sr. Pbro. Juan Navarrete, 24 de junio de 1911. [En adelante "Discurso".] Los datos que enseguida se exponen están entresacados de este discurso.

rio no bastaba para restablecer el equilibrio y para solucionar el problema; se necesitaba algo más: dar al obrero el beneficio total de la producción. Salas habló de un punto radical:

> Se dice que es muy difícil señalar ese justo salario en la práctica, y es evidente; pero creo que nadie prácticamente se ha hecho las siguientes operaciones: ¿Cuánto vale mi capital? ¿Cuánto debe producirme en justicia? ¿Cuánto me produce? La diferencia entre estos dos productos es de mis obreros.

El punto era radical puesto que Salas mismo invocaba un máximo de 5% en la reproducción del capital, tal y como lo establecía la doctrina católica. Todo lo que rebasara ese monto debía pasar a manos de los trabajadores. Independientemente de todas las complicaciones teóricas que tal opinión suponía, Salas López buscaba una finalidad práctica con su argumentación: establecer en Aguascalientes un "sindicato de la aguja". Con ello, tanto él como el padre Navarrete pretendían reducir el grado de explotación a que estaban sometidas algunas de las costureras y trabajadoras de hilados de la población. Tal actividad, tradicional en Aguascalientes, había enriquecido a "muchos hombres" que habían traficado con esas mujeres de "una manera inmunda". De hecho tal sindicato se estableció paralelo a la Sociedad de Obreros de Santa María de Guadalupe. Seis meses después, Salas informaba que la "sociedad hermana de obreras católicas" tenía más de 800 socias y que estaban a punto de comprar una casa propia. Seguramente en ella tendría actividades sociales, educativas y culturales, pero también una cooperativa de producción donde hubiera materiales y máquinas de coser para realizar de forma mancomunada sus actividades.[111]

Para entonces ya se había establecido de manera formal la sociedad de obreros. Incluso se formalizó mediante escritura pública el 31 de julio de 1910. Con ello se buscó darle una estructura jurídica *sui generis*, dado que no existía legislación alguna que reconociera una asociación laboral. Aunque el nombre oficial de la agrupación era Sociedad de Obreros Católicos de Santa María de Guadalupe, fue inscrito bajo el rubro de "Círculo Católico Obrero, Sociedad Anónima".

También los fines de la corporación aparecían un tanto diferentes, circunstancia esta explicable por el intento de darle una estructu-

[111] ACASL, carpeta "Conferencias y Discursos", Carlos A. Salas López, Informe Anual de la Sociedad de Obreros Católicos, Aguascalientes, primer domingo de enero de 1912.

ra más secular para no suscitar susceptibilidades. Un total de 81 aguascalentenses integraron legalmente la asociación: 17 mecánicos, 15 carpinteros, 12 comerciantes, 8 paileros, 4 presbíteros, 4 agricultores, 3 herreros, 2 pintores, 2 empleados, 2 peleteros, 2 abogados y 2 médicos. Además, uno de cada una de las siguientes ocupaciones: sastre, tapicero, tanquero, afilador, zapatero, alfarero, electricista y purero. De este modo, 20 ocupaciones diferentes estuvieron representadas en la constitución del círculo obrero. Quienes supieron firmar lo hicieron en el acta notarial, quienes no supieron fueron suplidos por Jesús Ortega, impresor. El consejo de administración de la sociedad quedó integrado de la siguiente manera: presidente, Juan Navarrete (presbítero); secretario, J. Guadalupe Riestra (electricista); tesorero, Pedro Arellano (agricultor), y director-gerente, el licenciado Carlos A. Salas López.

Se suscribieron la totalidad de los cinco mil pesos a que ascendía el monto de las acciones. Cada acción tenía un valor de 10 pesos. Quien suscribió más acciones fue el doctor Apolonio Ruiz Guzmán, ya que tomó 283 con un valor de 2 830 pesos. Éste era el precio de dos casas y una huerta anexa que el mismo doctor Ruiz cedía a la sociedad. Con ello Ruiz pagaba el total de sus acciones, mismas que serían enajenadas posteriormente. Las casas y la huerta estaban situadas en la manzana 25 de la primera demarcación, en los números 7 y 30 de la calle de La Libertad.[112] En la casa marcada con el número 30, que era la que poseía la huerta, se edificó en 1911 un salón-teatro, cuya construcción tuvo un costo de poco más de dos mil pesos. A juzgar por el informe de este mismo año, parece que la Sociedad de Obreros Católicos fue una de las más activas y de las mejor organizadas.

En efecto, las actividades de ese año pueden dar idea del modo como se desenvolvían no sólo esta agrupación, sino otras de su género. En 1911 tuvieron 49 sesiones dominicales, con una asistencia de 250 agremiados. Sin embargo, estos últimos eran más, pues Salas hablaba de que había inscritos 643 y afirmaba que 447 de ellos habían terminado ese año al corriente en sus cuotas. Las reuniones dominicales eran vespertinas; se iniciaban a las tres de la tarde y terminaban entre las seis y las siete. En ellas llevaban a cabo juegos de salón; reparto gratuito y venta de periódicos y hojas de propaganda; venta de gaseosas, dulces y cigarros, y presentación del grupo filodramático.

[112] ACSN, carpeta "Terreno y Finca", Inscripción de una escritura de sociedad denominada Círculo Católico, Sociedad Anónima, 31 de julio de 1910. También AGEA-PN, Not. Aniceto Lomelí, Prot. 1910, 106, 126-129.

Otros días también asistían a la biblioteca, a la escuela nocturna o a las conferencias.

La biblioteca poseía 78 libros y estaba suscrita a cuatro periódicos: *El Tiempo* de México, *El Regional* de Guadalajara, *El Amigo de la Verdad* de Puebla y *El Monitor* de Chihuahua. Abría sus puertas diariamente de 7 a 10 de la noche; el bibliotecario era el señor Apolonio Saucedo, y su ayudante Benjamín R. Esparza. En la escuela funcionaban dos grupos dirigidos por los profesores Manuel Dávalos Ornelas y Francisco B. Martínez. Los profesores se hicieron auxiliar por la Junta de Instrucción Pública del Estado, la cual les proporcionó nueve bancos-mesa, dos pizarrones, un juego de geometría y libros y útiles necesarios para la escuela. Es probable que a pesar del esfuerzo que pusieron en el adelanto de ésta, no hayan tenido mucha demanda pues iniciaron el año con 30 alumnos y lo terminaron con la mitad.

Tuvieron además 26 conferencias repartidas a lo largo de 1911. 13 de ellas las impartió el padre Juan Navarrete, cinco el licenciado Salas López, dos el doctor Apolonio Ruiz, cuatro el doctor Demetrio Rizo, una el licenciado Antonio Lomelí, y una también el señor Salvador Romo; los temas de las mismas fueron "científicos, morales y sociales". Tuvieron además tres grupos "culturales": orfeón, grupo filodramático y, además, una estudiantina denominada Estudiantina Típica Pío X. Esta última no progresó mucho a pesar de las esperanzas, pues estaba compuesta por sólo una docena de socios. De más importancia fue el grupo dramático, no sólo por haber representado cinco dramas durante el año, sino por la facilidad para expresarse en público tal y como lo constataron "con algunos socios en los pasados trabajos del Partido Católico". Este último se vio favorecido por la Sociedad de Obreros Católicos de Aguascalientes, pues cuando "la cuestión política sentó sus reales entre nosotros, el Partido Católico Nacional nos convocó a filas y, como era natural, ninguno de los nuestros quedó sin afiliarse y sin trabajar como buen ciudadano".

El informe aclaraba además que se habían mantenido relaciones regulares con la UCO, con otras sociedades similares en el estado y "directamente" con los Operarios Guadalupanos; a todo ello se añadía el hecho de haber trabajado "todo el año" para conseguir la confederación de los obreros católicos. La Sociedad de los Obreros Católicos de Aguascalientes pretendió organizarse internamente en "uniones profesionales", de modo que se agrupó a los trabajadores por "gremios". Éstos fueron de zapateros, curtidores, mecánicos, comerciantes, tablajeros, empleados, agricultores, alfareros, jornaleros, paileros, carpinteros, pintores, herreros y cobreros. Algunos de estos gremios formaron su propia mesa directiva, e incluso los curtidores iniciaron

una cooperativa. Todos ellos estaban regidos por el grupo dirigente que, aunque en el acta notarial se reducía a cuatro personas y tomaba las denominaciones convencionales, en la gestión diaria se organizó así en 1911: padre Juan Navarrete (director espiritual), licenciado Carlos Salas López (presidente), Rafael Carrillo (vicepresidente), J. Guadalupe Riestra (secretario), Francisco Mora y Adolfo M. Galván (prosecretarios), Margarito M. Adame (tesorero), José M. Magallanes (protesorero) y Ángel Badillo y Manuel Briones (auxiliares). Sólo de tres de ellos desconocemos su actividad laboral; de los otros siete, dos eran mecánicos, y los cinco restantes eran: sacerdote, abogado, electricista, empleado y pailero.

Según el informe de 1911 la "finanza social" de la agrupación era "relativamente bonancible". En efecto, lograron regentear con acierto la caja de auxilios mutuos, los fondos de defunción y los gastos generales de administración. Además, construyeron el salón que les servía de teatro y adquirieron dos propiedades. Aunque adeudaban $2 151.34, cantidad que no estaban obligados a liquidar de inmediato, tenían depositados en diferentes instituciones $2 590.63. Esta última cantidad se formaba de diferentes fondos: auxilios mutuos, defunción, reserva para un "panteón católico", instrucción y, en menor medida, por la caja de ahorros. Esta última institución de la sociedad no funcionó tan bien como las demás, a tal grado que hubieron de liquidarla.[113] La caja de ahorros fue registrada mediante escritura pública el 1o. de marzo de 1909, bajo el título de Caja de Ahorros de la Sociedad de Obreros Católicos de Santa María de Guadalupe.[114] Sin embargo, se convirtió, a decir del informe, únicamente en caja de préstamos, pues fueron muy pocos los ahorradores. El licenciado Salas López atribuyó esta situación al estado de "crisis general" que sufrió el país en esos años. Sin duda, debió parecer más atractivo a los trabajadores de Aguascalientes asegurarse en la mutualidad, ya que tuvo un destino diferente del de la caja de ahorros.

A pesar del fracaso de la caja de ahorros y préstamos, la agrupación aguascalentense era una de las mejor organizadas y que manifestaba mayor vitalidad. Ello se debía, sin duda, al interés del licenciado Salas López y al empeño del padre Navarrete, pero también a que lograron un considerable número de adeptos entre los trabajadores de

[113] ACASL, carpeta "Conferencias y discursos", Carlos A. Salas López, Informe Anual de la Sociedad de Obreros Católicos, Aguascalientes, primer domingo de enero de 1912.

[114] AGEA-PN, Lic. José María Ruiz Velasco, Prot. 1909, 8, 11-13, Caja de Ahorros, Sociedad de Obreros Católicos.

Aguascalientes, además de que pareció haber cierta simpatía de la ciudad hacia la agrupación. Según *El Debate*, semanario católico de la localidad, esta simpatía se hizo manifiesta en las fiestas del centenario en septiembre de 1910. En esa ocasión la Sociedad de Obreros Católicos organizó una "grandiosa manifestación patriótica", desfilando en "ordenada columna" por las diversas calles de la ciudad, portando los diferentes estandartes de sus gremios respectivos. Terminaron la manifestación en la casa del gobernador Alejandro Vázquez del Mercado, quien los arengó con "cortas pero halagüeñas frases". Además hicieron el juramento a la bandera y terminaron el acto cantando el himno nacional.

El Debate calculó que habían sido más de cuatro mil trabajadores los que en aquella ocasión asistieron al evento.[115] Al frente de la manifestación se ostentaba el estandarte de la sociedad, que tenía como lema: Religión, Moralidad, Trabajo y Unión. Bajo estas cuatro ideas pretendían los católicos de Aguascalientes organizar a los trabajadores con el fin de que tuvieran la "fuerza" necesaria para hacer respetar sus derechos. Según Salas López, esta fuerza se componía de dos elementos: la ley y la unión. Por la primera adquirían limitación en las horas de trabajo, derecho a días de descanso y protección física y moral; por la segunda se ayudarían entre ellos. Según el mismo Salas no bastaba ya la buena voluntad para solucionar el problema obrero en México, eran necesarias la legislación y la unidad de los trabajadores.

Con un lema semejante al de Aguascalientes se organizó en la diócesis de Zamora el movimiento laboral católico adherido también a la UCO. El reglamento que regía a los círculos obreros zamoranos era igual al *Plan General* que la UCO había establecido.[116] Aunque terminaron en 1911 con 26 agrupaciones, a principios de ese año la *Revista Católico-Social* del Centro Ketteler informaba que existían 22. Aportaba, incluso, el número de asociados de cada población (Véase cuadro 10).[117] La inscripción a los círculos obreros tuvo un considerable incremento desde que fue nombrado obispo de la diócesis José Othón Núñez Zárate. Tal como lo hemos consignado, Núñez Zárate fue un decidido instaurador de los círculos obreros en Oaxaca, donde era canónigo, y de donde fue trasladado a Zamora con el cargo episcopal en 1909. Al año siguiente de su arribo a Zamora había poco más

115 *El Debate*, 17 de septiembre de 1910.

116 *Reglamento Zamora*, 1910, pp. 130-140. Sólo difería este reglamento en los artículos que el *Plan General* dedicaba al modo de adherirse a los círculos obreros de la UCO.

117 *Revista Católico-Social*, 1o. de febrero de 1911.

de 3 500 trabajadores católicos, y en 1911 se duplicó esta cantidad. Este "gran entusiasmo en la clase obrera", tal como lo consignaba el *Boletín Eclesiástico* de Zamora, se debía en parte al apoyo que el obispo dio a la organización de los trabajadores zamoranos. La finalidad que Zárate dio a las agrupaciones quedó de manifiesto en una de sus primeras cartas pastorales, de abril de 1910. Con la agremiación católica deseaba "prevenir a los obreros contra las asechanzas del socialismo en asociaciones en que se atienda a sus sagrados intereses... Con este fin recomendamos a los sacerdotes que no desdeñen los estudios prácticos de carácter social".[118]

CUADRO 10

La UCO en la diócesis de Zamora

Población	*Trabajadores inscritos*
Zamora	1 976
Sahuayo	900
Uruapan	615
Santiago Tangamandapio	450
Cojumatlán	228
Tancítaro	165
Paracho	321
Tangancícuaro	250
Tarecuato	56
Acahuato	125
Tingüindín	538
Cherán	50
Charapan	58
San Juan Parangaricutiro	60
Nahuantzen	54
Los Reyes	250
Chilchota	225
Pamatácuaro	160
Carapan	150
Penjamillo	50
Tlazazalca	50
Zináparo	119
Total	6 850

[118] José Othón Núñez Zárate, 1910, p. 10; *Boletín Eclesiástico* (Zamora), 1o. de octubre de 1909.

El círculo obrero de Zamora se encontraba dividido en 13 gremios, tenía reuniones dos veces por semana, escuela nocturna, caja de auxilios mutuos, caja de ahorros y además un local apropiado donde se construyó también el Teatro Obrero, con capacidad para 2 500 personas. Además, contó con un programa especial de construcción de casas, elaborado desde 1906. Sin embargo, la organización de la diócesis de Zamora da la impresión de no haber sido tan consistente y apropiada como la de Aguascalientes. Es probable que en algunas poblaciones de la diócesis —no tanto en Zamora misma— se haya hecho una rápida transformación de algunas asociaciones piadosas que se agruparon en círculos católicos de obreros. Aún así, hubo otras poblaciones donde sí se dio un mayor dinamismo, como Sahuayo, Paracho, Taretan, Acahuato y Santiago Tangamandapio.[119] Además, existía en Zamora una Sociedad Mutualista de Empleados de Comercio, que a fines de 1911 tenía aproximadamente 40 socios y era dirigida por Agustín Álvarez, operario guadalupano.[120]

Aparte de Zamora y Aguascalientes, cuyos círculos obreros estaban adheridos a la UCO, hubo alrededor de 20 poblaciones que tuvieron grupos laborales católicos que, al parecer, no se afiliaron a la unión: Zapotlán, Arandas, Lagos de Moreno, Guadalajara y San Juan de los Lagos, en Jalisco; Chihuahua, Parral y Saucillo, en el estado de Chihuahua; Durango, en el estado del mismo nombre; León, La Piedad y San Luis de la Paz, en el Bajío; Pachuca, Tulancingo y Mineral del Monte, en Hidalgo; Zacatecas y, quizá, Sombrerete, en el estado de Zacatecas. Además, Puebla, Orizaba, Jalapa, Colima, Morelia y probablemente Monterrey y Doña Cecilia, pequeña población esta última localizada en la margen izquierda del río Pánuco entre la desembocadura de éste y Tampico. En ella el padre Juan Bohlen pretendió establecer en 1910 un círculo obrero y una caja Raiffeisen, no sabemos con qué resultados.[121]

La existencia de los círculos obreros de esas poblaciones la hemos deducido de la información contenida en las circulares de los Opera-

[119] Es probable que en otras poblaciones también haya habido actividad, sin embargo, de estas últimas citadas hemos documentado mayores datos. Véase ASSM carpeta "Antecedentes Correspondencia I", Salvador Moreno Arriaga, "Informe", México, 18 de diciembre de 1911; *Revista Católico-Social*, 1o. de febrero de 1911; *Boletín Eclesiástico* (Zamora), 1o. de julio de 1910; ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", carta del Círculo Católico de Obreros a Carlos A. Salas López, Sahuayo, 18 de agosto de 1910.

[120] Circular de los Operarios Guadalupanos, 1o. de octubre de 1910.

[121] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", cartas de Juan Bohlen a Miguel Palomar y Vizcarra, México y Árbol Grande, 17 y 24 de septiembre de 1910.

rios Guadalupanos, en las cartas cruzadas entre ellos, en la prensa católica o en otras fuentes. En algunos casos la información fue más detallada pues se aportaron mayores datos. Así, en Jalapa, Luis B. de la Mora encontró que el padre Francisco J. Krill había establecido una mutualista que tenía 200 afiliados.[122] En Morelia, el padre Antonio Correa asistió a las sesiones de los obreros católicos que semanariamente se reunían en el arzobispado.[123] En Mineral del Monte existía un Gran Círculo Católico formado, según el doctor Galindo, por barreteros de las minas que buscaban la adhesión a los Operarios Guadalupanos.[124] En León, el 4 de marzo de 1910 el obispo Emeterio Valverde Téllez fundó el Patronato Católico de Jóvenes Obreros Pío X, y poco después en San Luis de la Paz inició también un sindicato de trabajadores en la mina La Balear.[125]

También en León el padre Felipe Sánchez estableció en la parroquia de San Miguel una mutualista dedicada "exclusivamente para los obreros que a ella pertenezcan". Esto lo aclaraba Sánchez pues confesaba que, aunque había otras asociaciones destinadas a "socorrer a los insolventes", ésta que ahora iniciaba tenía una finalidad más específica. Es probable que la agrupación se haya denominado Sociedad de San José y haya empezado a funcionar a fines de 1910.[126]

En La Piedad, el padre Nicolás Corona organizó la Sociedad de Obreros Católicos que, al parecer, contaba con 1 500 socios en abril de 1911. Paralela a ésta, Corona había establecido también una Sociedad de Obreras.[127] Además, se integró también en La Piedad la Sociedad Mutualista de Empleados del Comercio que, a mediados de julio de 1909, se reunió bajo el lema de "Religión, Unión y Progreso". En ella aparecía el padre Corona como director espiritual, y como presidente y secretario los señores León Altamirano e Ignacio Heredia, respectivamente. En esa fecha los discursos estuvieron a cargo de Próspero Herrera, de Enrique Alvarado y del profesor Jesús Romero Flores.

[122] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Luis B. de la Mora a Miguel Palomar y Vizcarra, Tonalá, Chiapas, 13 de febrero de 1910. De la Mora afirmaba que tal agrupación se encontraba en Jalapa, aunque luego también nombraba a Córdoba; es probable que la agrupación se encontrara en la primera de las dos ciudades.

[123] Antonio Correa [1918], pp. 155 y *passim*.

[124] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tortugas-Temascalillos, 22 de junio de 1909.

[125] Manuel Rangel Camacho, 1951, p. 206.

[126] ADL, carpeta "Asociaciones y Cofradías", t. I, época sexta, carta de Felipe Sánchez a Emeterio Valverde Téllez, Parroquia de San Miguel de León, 6 de septiembre de 1910.

[127] Circular de los Operarios Guadalupanos, 1o. de abril de 1911.

Alvarado disertó con "valor y energía" sobre la lucha que el mutualismo había emprendido contra los ataques del capitalista y contra sus "tendencias opulentas y esclavistas". Por su parte, el joven profesor Romero Flores —posteriormente distinguido en la política nacional— también se dedicó a enaltecer al mutualismo.[128]

En Zacatecas el padre Manuel Calvillo Guerra promovió la fundación del Círculo de Obreros Católicos de Zacatecas. A principios de febrero de 1910, *El Correo de Zacatecas* informaba que el círculo funcionaba en el templo de San Juan de Dios, que contaba con 200 afiliados, que perseguía fines "altamente moralizadores" y que su mesa directiva estaba integrada de la siguiente manera: canónigo José María Robles (director), padre Manuel Calvillo Guerra (vicedirector), licenciado Francisco Llamas Noriega (presidente), Carlos Escandón (vicepresidente), profesor Manuel Prieto (secretario), licenciado Tranquilino Aguilar (prosecretario), Fernando Lejeune (tesorero), doctor Manuel F. Ocampo (procurador), licenciado Manuel Soto (inspector de secciones), profesor José María Medina (bibliotecario) y además ocho vocales.[129] De estos últimos dos eran profesores, uno abogado y otro más médico; de los cuatro restantes no especificaban ocupación.[130] Interesante resulta destacar en esta agrupación zacatecana la presencia de los profesionistas: médicos, abogados y profesores. Si a ellos añadimos a los dos sacerdotes, resulta que poco más de la mitad de los dirigentes eran hombres de cuello blanco y ciertamente de inquietudes sociales y políticas. Todo ello se manifestó tiempo después por su participación en el Partido Católico y por la fundación de instituciones propias del círculo obrero: gremios, cajas de ahorro y cooperativa de consumo.[131] Todas sus actividades pretendían sintetizarlas en el lema que eligieron para su agrupación: "Dios, Patria y Trabajo".

En el noroeste de la República también los estados de Chihuahua y Durango tuvieron agrupaciones laborales católicas. En Durango existía una Sociedad de Artesanos que estaba adherida a los Operarios Guadalupanos.[132] A mediados de 1909 el doctor Refugio Galindo in-

[128] *El Tiempo*, 17 de julio de 1909.

[129] *El Correo de Zacatecas*, 6 de febrero de 1910.

[130] Los vocales eran: licenciado Luis Aguilar, doctor Guillermo López de Lara, Antonio M. Lozano, profesor Samuel de la T. Herrera, profesor J. Refugio Valdés, Dámaso Muñetón, Mariano Elías y Tomás Santillán. *El Correo de Zacatecas*, 6 de febrero de 1910.

[131] *Revista Católico-Social*, 1o. de febrero de 1911.

[132] Circular de los Operarios Guadalupanos, 1o. de julio de 1910.

formaba que seis agrupaciones laborales de la diócesis de Chihuahua también estaban por integrarse a esa asociación.[133] Es probable que éstas fueran las que se encontraban en Camargo, Saucillo, Parral, Nombre de Dios y además dos establecidas en la ciudad de Chihuahua, una de hombres y otra de mujeres. Esta última se estableció el 6 de enero de 1909 y se denominó Sociedad Católica de Obreras. Fue promovida por Consuelo Juárez y tomó como lema "Religión y Hogar".[134]

Al parecer, también en Camargo funcionaba una agrupación femenina, pues Silvestre Terrazas aseguraba la visita de un grupo de trabajadoras católicas de ese lugar a la capital del estado. En esa misma información, Terrazas hablaba de la Sociedad Católica de Artesanos que, en la "cercana población" de Nombre de Dios, estaba por inaugurar un nuevo salón de reuniones.[135] En Saucillo, el cura del lugar Pío Arriola estableció la Sociedad Católica de Artesanos, que poseía una biblioteca y que se reunía dos veces por semana. Una de las conferencias semanales era sustentada por el padre Arriola y la otra por alguno de los artesanos. Con ello se pretendía lograr el "apostolado del obrero por el obrero", tal como constataba una circular de los Operarios Guadalupanos.[136] Para entonces ya habían decaído las agrupaciones fundadas por el padre Pedro Royo en San Buenaventura, quien fue trasladado a Jiménez. Desde principios de 1909, Royo se lamentaba de que su sindicato de San Buenaventura no llegara "a ninguna parte" pues no tenía "ni un hombre de acción".[137] Luego de su adhesión a los Operarios Guadalupanos, y ya trasladado a la parroquia de Jiménez, Royo sólo parece haber dedicado sus esfuerzos a la creación de escuelas.[138]

También en Jalisco el movimiento laboral católico continuaba desarrollándose. En Zapotlán, una nueva agrupación se añadió a las ya

[133] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tortugas-Temascalillos, 22 de junio de 1909.

[134] *El Tiempo*, 20 de enero de 1909; *El País*, 18 de enero de 1909.

[135] Nombre de Dios no era la población que con ese mismo nombre se encuentra en el estado de Durango, sino un pequeño asentamiento —hoy colonia— cercano a la ciudad de Chihuahua. AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de Silvestre Terrazas a Miguel Palomar y Vizcarra, Chihuahua, 12 de marzo de 1909. En Camargo había también la Sociedad Católica de Artesanos que se relacionó tanto con la UCO como con los Operarios Guadalupanos. Véase Circular de los Operarios Guadalupanos, 8 de agosto de 1909; José Castillo y Piña, 1934, p. 255.

[136] Circular de los Operarios Guadalupanos, 1o. de diciembre de 1910 y 1o. de enero de 1911.

[137] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de Pedro Royo a Miguel Palomar y Vizcarra, San Buenaventura, 22 de enero de 1909.

[138] Circular de los Operarios Guadalupanos, 1o. de abril de 1911.

existentes. Se trataba de la Sociedad Francisco Arias Cárdenas que, iniciada también por el padre Silviano Carrillo, fomentaría el ahorro y el mutualismo. Según la *Revista Católico-Social*, era la "cuarta sociedad de este género", que se establecía en la ciudad, dato cierto, sin lugar a dudas, pues de tiempo atrás el padre Carrillo había establecido el mutualismo en la población.[139] Zapotlán tenía relación con Guadalajara, pero también con Colima, donde subsistía el Círculo de Obreros Católicos fundado por el obispo Atenógenes Silva desde fines del siglo XIX.[140]

También en la cercana población de Tapalpa, el cura del lugar estableció en 1909 una mutualista católica para "obreros", como resultado y propósito de unos ejercicios espirituales que se predicaron con ocasión de la cuaresma de ese año.[141] La relación establecida entre ejercicios espirituales y agremiación laboral no era una ocurrencia del cura de Tapalpa. La había practicado el padre Bernardo Bergöend en Guadalajara dos años antes, y lo hacían otros militantes en Puebla y en México. Entre otros medios, se valían de un opúsculo belga titulado *La tabla de salvación de la juventud obrera o sea ejercicios de encierro*.[142]

Otras poblaciones del estado de Jalisco también tuvieron agrupaciones laborales católicas, como Lagos, San Juan, Arandas y, desde luego, Guadalajara. En esta última *El Regional*, dirigido entonces por Eduardo J. Correa, informaba del avance de los círculos obreros y divulgaba el pensamiento social católico. En ocasiones, el empeño era mayor, pues lo motivaban circunstancias especiales como fueron el caso del asesinato de la madre Bernabé Indave o la huelga de la fábrica de Río Grande de Juanacatlán. En efecto, a principios de 1910 los trabajadores de Juanacatlán se dirigieron a *El Regional*, manifestándole su inconformidad con los patrones. Incluso le enviaron un comunicado que *El Regional* no publicó por no estar firmado; pero sí dio la noticia. Sin embargo, días después fue más claro en su posición:

[139] Las otras tres agrupaciones fundadas por el padre Carrillo eran la Unión Obrera Católica, la Sociedad Mutualista Católica de Artesanos y una agrupación femenina denominada de la Sagrada Familia. *Revista Católico-Social*, 1o. de febrero de 1911; *El Regional*, 6 de enero de 1910.

[140] ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", carta de J.M. Rodríguez a Carlos Salas López, Colima, 25 de agosto de 1910.

[141] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de J. Encarnación Preciado a Miguel Palomar y Vizcarra, Tapalpa, 5 de abril de 1909.

[142] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 5 de febrero de 1909; Andrés Barquín Ruiz, p. 10.

Hemos visto plenamente comprobado lo que se nos denunciaba, pues los obreros de la fábrica citada tienen derecho para resistir a las pretensiones del señor Juan Faury, quien tiene para ellos exigencias indebidas, y nosotros que siempre hemos reprobado los movimientos de los obreros contra los patrones cuando no se fundan en el derecho, sino en sugestiones de individuos que sólo tratan de relajar los vínculos que deben existir entre el amo y el sirviente, no tenemos empacho ahora en colocarnos del lado del operario, porque entendemos que les asiste plena justicia en sus reclamos. No somos partidarios de las huelgas, que entre nosotros no tienen la explicación sociológica que en los grandes centros obreros ... no simpatizamos con ellas... pero las aceptamos cuando se emplean como medio único para evitar explotaciones inicuas de parte del patrón avaricioso que no remunera el trabajo como es debido, que ve al sirviente como una bestia de carga y no como un colaborador que le ayuda en la formación de la riqueza.[143]

Más tarde, *El Regional* habló de que la huelga se había conjurado gracias "a los buenos oficios" del padre Inés J. Lomelí, quien había mediado entre patrones y obreros.[144] Sin embargo, el ideal católico no era solucionar y mediar en las huelgas, sino prevenirlas creando un mutuo acuerdo entre los trabajadores y los dueños del capital. Así lo realizó intencionalmente en Guadalajara el padre Antonio Correa, destacado cura social que desde principios de siglo desarrollaba actividades inspiradas en la *Rerum Novarum*. Entre las varias agrupaciones que dirigió, fueron tres las que estuvieron más en consonancia con los fines de la encíclica: la Sociedad de Obreros Católicos, la Sociedad de Obreras Católicas y la Corte de Honor de la Virgen de Guadalupe. Fue justamente en esta última institución donde intentó Correa poner en práctica los ideales armónicos del catolicismo social. Ante el problema de la desigualdad, Correa encontró que sólo existía un común denominador: el interés guadalupano. Así lo explicaba Correa:

Yo lamentaba profundamente el estado de división y egoísmo que carcomía a nuestra sociedad. Yo veía con profunda tristeza el terreno que el reinado de Cristo perdía día a día en nuestra desgraciada patria. La falta de verdaderas luces en la vida social me llenaba de amargura y viendo que en un solo punto aún emergían todas las almas: el amor a nuestra adorada reina Santa María de Guadalupe, creí posible agrupar a todos a sus pies y dejar por lo menos trazados los cimientos de una obra colosal que en el porvenir diera sus frutos.[145]

[143] *El Regional*, 5 de febrero de 1910.
[144] *Ibid.*, 13 de febrero de 1910.
[145] Antonio Correa [1918], pp. 232-233.

Correa se valió de cuatro grupos ya constituidos para integrar su "Corte de Honor": los obreros, las obreras, un grupo de señoras y la Junta Guadalupana del Comercio. Esta última, aclaraba correa, era el "elemento más difícil", pues estaba constituida por "la intelectualidad, el comercio y la riqueza". Aún así Correa pretendía integrarlos, pues sólo de ese modo se podría vencer "al dragón del socialismo anárquico". No era otro el motivo de tal fundación:

> Los fines que yo me proponía al establecer esta Corte de Honor era reunir los elementos serios de la sociedad que andaban divididos y dispersos para que fusionados en el amor a la santísima virgen, de simples católicos aislados cuya actitud estaba ayudando eficazmente a la descatolización nacional, pasaran a ser católicos prácticos en la defensa de los derechos de Dios y de su Iglesia, fortalecidos con la unión, y así rescatar a la sociedad de la impiedad y la corrupción que preparaba el camino a la anarquía y al socialismo.[146]

Sin embargo, el padre Correa no quedó muy satisfecho de esta institución. En efecto, en su *Autobiografía*, escrita probablemente en 1918, deja entrever la resistencia que encontró tanto entre los "hombres viejos" como entre los "caballeros". Éstos no se unieron

> al pueblo obrero que disciplinado [yo] les presentaba para que le dieran el apego de su inteligencia y de su valor para establecer el equilibrio que yo ambicionaba tanto, ligando ambas bases con los lazos de la confraternidad cristiana. Pero bien pronto recibirían la lección clara de los hechos. No querían ser el padre y protector del obrero, pues ahora son los esclavos, y no del obrero cristiano que los trataría con amor, sino del presidiario y del bandido que los mira con infinito desprecio.[147]

Más éxito tuvo Correa con la juventud —"que me seguía con ardor", advierte en su *Autobiografía*— y con los trabajadores. De particular importancia fue también la agrupación femenina que, con el nombre de Sociedad de Obreras Católicas, estableció el 19 de diciembre de 1909.[148] Según Correa, 900 socias integraron en esa fecha la sociedad, y dos años después, en el informe de 1911, afirmaba tener una inscripción de 9 275 agremiadas. El mismo informe aseguraba haber reunido 14 773 pesos, que se convirtieron en 8 733 socorros de 50 centavos cada uno. Tramitaron además 107 sepelios y pagaron 141

[146] *Ibid.*, p. 231.
[147] *Ibid.*, p. 236.
[148] *Ibid.*, p. 205.

misas. Según el mismo Correa, lo que favoreció el "extraordinario éxito" de la agrupación femenina fue la eficacia con que funcionaba ya la sociedad de obreros. Ésta tenía en 1911 un total de 7 213 socios, que reunieron ese año 11 107 pesos.

Ambas agrupaciones publicaban un semanario titulado *El Obrero Católico*, con un tiraje de siete mil ejemplares.[149] Tenían además establecido un seguro de vida que, en 1911, liquidó 102 pólizas con un valor de 10 350 pesos, quedando en vigor 6 242 pólizas. Además había un seguro matrimonial y la opción de adquirir un lote de una "colonia saneada" para construir una vivienda. *La Nación*, al comentar las actividades del "santo varón" de Guadalajara, las comparaba con las de los que años atrás "exprimían" a los trabajadores de Río Blanco. Mientras en esta última población los obreros tuvieron que darse a la huelga exigiendo sus derechos arrebatados por la "sanguijuela" que los exprimía "hasta extraerles la última gota de sangre", en Guadalajara se estaba a punto de solucionar la cuestión social, "con lo cual no hay huelgas, no hay tumultos, no hay odios de clases, sino la armonía social y el reinado del orden y de la justicia. Estas son las soluciones del socialismo católico: pan para el cuerpo y paz para el alma".[150]

Dos agrupaciones más se formaron en Guadalajara: el Círculo de Empleados Católicos y la Sociedad Cooperativa de Ahorros Divina Providencia. Esta última estaba destinada solamente a reunir a los sacerdotes del clero secular. Fue fundada el 16 de septiembre de 1910 por el arzobispo José de Jesús Ortiz y fue asesorada por el padre Miguel de la Mora, operario guadalupano. En ella aparecían también como directivos los padres Manuel Azpeitia Palomar, Juan N. de la Torre y Luis G. Romo. Con esta agrupación pretendían dar un ejemplo de organización a los fieles; seguir el impulso de la vida moderna, en la cual todos los "hombres de trabajo" tendían a unirse entre sí, pero sobre todo, asegurar el futuro de los sacerdotes y evitar que fueran una carga para sus propias familias. A mediados de 1912 la sociedad tenía inscritos poco más de un centenar de sacerdotes.[151]

A fines de 1910 se constituyó el Círculo de Empleados Católicos. En él aparecían como presidente y asesores eclesiásticos tres operarios guadalupanos: el señor Alfredo Morfín Silva y los padres Miguel de la Mora y José Mercedes Esparza. La agrupación se proponía "el

[149] José Castillo y Piña, 1934, pp. 229-230; *Revista Católico-Social*, 1o. de febrero de 1911; Antonio Correa [1918], p. 205.

[150] *La Nación*, 27 de agosto de 1912.

[151] *Sociedad Divina Providencia*, 1912, pp. 3, 29 y *passim*.

fomento y sostenimiento de los intereses de toda clase de empleados bajo el amparo de la religión católica y por medio de Instituciones de previsión, cooperación y recreo''.[152]

Tanto esta última agrupación como las dirigidas por el padre Correa, hacían que hubiese en Guadalajara una considerable adhesión al mutualismo católico. Según las fuentes disponibles, es probable que entre 1909 y 1911 el número de afiliados tapatíos a las diversas agrupaciones haya superado los 16 mil.[153] Este dato es explicable no sólo por el empeño de los activistas católicos, sino por el fin mismo que se proponían y por los momentos de movilización que se estaban viviendo. Es de suponer que a las agrupaciones católicas no sólo se adherían trabajadores, sino —particularmente a la Sociedad de Obreras— quienes deseaban beneficiarse del mutualismo o pretendían apoyar el movimiento católico. La pertenencia de personas que no eran trabajadores a los mutualistas católicas se explica por la importancia que en ellas se daba a la moralización.

Tanto las agrupaciones del padre Correa en Guadalajara, como las del padre Troncoso, estaban proyectadas para los trabajadores; sin embargo, admitían a todo tipo de personas.[154] Empero, no se puede decir que todas fueran así pues había otras agrupaciones católicas que, si bien suponían la moralización, daban mayor importancia a la organización laboral. En este caso se encontraban algunas de las agrupadas en la UCO y sobre todo las asesoradas por los Operarios Guadalupanos. Según el informe de 1911, había 14 366 afiliados a la UCO.[155] Es probable, entonces, que el número de personas adheridas a alguna forma de mutualismo católico haya rebasado, hacia finales del porfiriato, los 30 mil. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que, poco después, algunas fuentes afirmaban mayor afiliación. *La Nación*, por ejemplo, calculó que a principios de 1913 había 100 mil trabajadores católicos;[156] y posteriormente el general Manuel M. Diéguez hablaba de que sólo en Guadalajara había 35 mil obreros católicos.[157] Sea lo que fuere, el número de adheridos al movimiento labo-

[152] *Círculo de Empleados Católicos*, 1911, art. 1 y p. 14.

[153] *La Nación*, 27 de agosto de 1912; José Castillo y Piña, 1934, p. 228. Este último, a su vez, citaba a *El Obrero Católico* del 14 de junio de 1912.

[154] AGMJ, caja 29, carpeta ''1912'' carta de José M. Troncoso a Antonio Correa, México, 20 de febrero de 1912.

[155] ASSM, carpeta ''Antecedentes Correspondencia I'', Salvador Moreno Arriaga, ''Informe'', 18 de diciembre de 1911. Véase también Arnulfo Castro, 1912, p. 159.

[156] *La Nación*, 20 de enero de 1913.

[157] APSJ, *Colección de Noticias edificantes desde 1910*, núm. 2 (segunda serie), 1914 [fragmento de una declaración de Manuel M. Diéguez en Guadalajara].

ral católico era significativo, pues aparte de los contabilizados en la UCO (14 366) o en las asociaciones tapatías (16 488), había por lo menos 20 poblaciones que también tenían alguna forma de agremiación laboral católica sin estar adheridas a la UCO. Por todo ello quizá no sea aventurado afirmar que las agrupaciones laborales católicas rebasaban los 30 mil integrantes a fines de 1911.[158]

En este momento, tanto el número de agremiados como la falta de unidad en el movimiento laboral católico hicieron que progresara la idea de constituir una confederación nacional. En ello influyó mucho la tenacidad del licenciado Salas López quien, desde Aguascalientes, luchó "todo el año" de 1911 por lograr la confederación.[159] Por su parte, Salvador Moreno Arriaga, secretario de la UCO, aceptó la idea de Salas y desde octubre de 1910 la había discutido con otros directivos de la unión.[160] Al año siguiente, junto con el padre Troncoso, la expusieron al obispo Núñez.[161]

Una sugerencia proveniente de la Action Populaire francesa contribuyó a que los activistas mexicanos se decidieran también por establecer la confederación. El congreso que celebró la Action Populaire en abril de 1911 estableció una agrupación mundial de trabajadores católicos que se denominó *Entente Internacional de las Obras Católicas Obreras*. Esta agrupación pidió a la UCO mexicana que se adhiriera al "principio de la confederación" y que para ello transformara su propia estructura.[162] La Action Populaire prescribía que debían integrarse a la confederación, formando un frente unitario, todas aquellas agrupaciones mexicanas que, inspiradas en la *Rerum Novarum*, habían surgido a lo largo del país de modo autónomo y disperso desde fines del siglo XIX. De este modo, el 20 de diciembre de 1911 nació en la ciudad de México la Confederación Nacional de los Círculos Católicos de Obreros.

Dos obispos apadrinaron el nacimiento: José Mora del Río, de

[158] Según Barry Carr, ésta era la cifra de las agrupaciones católicas en 1913. Barry Carr, 1981, p. 215. El padre Enrique Galindo, por su parte, calcula que fueron 62 mil los agremiados. Enrique Galindo, 1979, p. 149.

[159] ACASL, carpeta "Conferencias y Discursos", Carlos A. Salas López, "Informe", Aguascalientes, primer domingo de enero de 1912; *Revista Católico-Social*, 1o. de febrero de 1911.

[160] ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", carta de Salvador Moreno Arriaga a Carlos A. Salas López, Hacienda del Coecillo, Toluca, 25 de julio de 1910.

[161] AGMJ, caja 29, carpeta "1911", carta de Salvador Moreno Arriaga a José María Troncoso, México, 18 de octubre de 1911.

[162] ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", Salvador Moreno Arriaga, "Informe", México, 18 de diciembre de 1911.

México, y José Othón Núñez Zárate, de Zamora.[163] Ambos representaban las dos corrientes que se debatirían internamente en la nueva confederación: el sindicalismo y el mutualismo. Mora del Río era simpatizante del primero y Zárate del segundo. Sin embargo, en el momento de la fundación no aparecieron las divisiones y, como estaban enfrentados a la crítica situación nacional, optaron por conservar la unidad. Es más, para algunos no existía tal contradicción, sino que el paso del mutualismo al sindicalismo era parte natural del proceso de maduración del movimiento laboral católico, y sólo había que esperar a que las circunstancias fueran propicias.

Así opinaba, por ejemplo, Arnulfo Castro, quien decía que el inicio de la confederación era un excelente fundamento para nuestro futuro sindicalismo católico.[164] Así lo expondría un año más tarde Alfredo Méndez Medina, y hemos visto ya con qué resultados.[165] Así opinaban también algunos de los militantes más decididos como Manuel de la Peza, Eduardo J. Correa y Miguel Palomar.

Pero esta situación, que no hizo crisis sino hasta principios de 1913, no apareció a fines de 1911 cuando se constituyó la confederación. En esos momentos, la reorganización general de la sociedad mexicana suscitada por el reacomodo de las fuerzas políticas, hizo que la confederación abrigara esperanzas de ser una institución más de los católicos. En ella pretendían dar unidad y cohesión a todas las organizaciones laborales católicas inspiradas en la *Rerum Novarum*, y a esta tarea se dedicaron sus directivos. Éstos fueron: José María Troncoso (primer presidente eclesiástico), Alberto García Elizalde (segundo presidente eclesiástico), Salvador Moreno Arriaga (presidente general), José I. Gloria (vicepresidente), Manuel de la Peza (secretario) y Javier Rojas (tesorero). Además fungían como vocales propietarios Pedro Miranda, Agustín Martínez y Ceferino Juárez, y como suplentes Samuel Suárez, Pantaleón Martínez y Rodolfo Rojas.[166]

EL CENTRO KETTELER

Con intenciones de asesorar y coordinar también el movimiento social católico surgió en la ciudad de México el Centro de Acción Social

[163] *El Obrero Mexicano*, 22 de diciembre de 1911; *El País*, 20 de diciembre de 1911.

[164] AMPV, caja 4, carpeta "1911", carta de Arnulfo Castro a Miguel Palomar y Vizcarra, Ore Place Hastings, 3 de diciembre de 1911.

[165] Véase *ut supra*, nota 108.

[166] *El País*, 21 de diciembre de 1911.

Ketteler. En su organización estuvieron involucrados el arzobispo de la ciudad, José Mora del Río; el padre José Ma. Troncoso, y el licenciado Francisco Traslosheros. El centro apareció ligado en un principio a los Operarios Guadalupanos, si bien más tarde se separó de ellos. En efecto, en septiembre de 1909, Traslosheros comunicaba a Palomar y Vizcarra la fundación de los operarios en la capital, y lo propio hacía el doctor Galindo en una de las circulares de la agrupación.[167]

Al mes siguiente el mismo Traslosheros hablaba de la iniciación de otra institución con el nombre de Centro Ketteler. En ambas aparecían los mismos directivos y, como después se comprobó, los capitalinos optaron por constituir su propio centro de acción social independiente del Centro de Estudios Sociales de Santa María de Guadalupe. No sabemos a ciencia cierta si, en sus inicios, el motivo de esta duplicidad se haya debido a diferencias ideológicas. Es probable que no haya sido así, y que se haya tratado de establecer una institución paralela con la finalidad de consolidarla mejor. Sin embargo, tiempo después los Operarios Guadalupanos mostraron su extrañeza por el Centro Ketteler, al que suponían adherido a ellos. Cuando se dieron cuenta de que el Ketteler obraba por cuenta propia y que no acataba sus consignas, intentaron atraerlo a sus filas, aunque de hecho no lo lograron.

En un principio, más que por motivos ideológicos, la separación del Centro Ketteler fue atribuible a una cierta autosuficiencia de los capitalinos, de la que dio cuenta Miguel Palomar y Vizcarra. En efecto, éste reclamó al licenciado Traslosheros el "provincialismo" de que estaban afectados los católicos capitalinos, que sólo se interesaban por lo suyo.[168] Poco más tarde, el doctor Galindo se quejaba de que aun el "virtuoso" padre Troncoso fuera incapaz de aceptar que algo bueno saliera de entre los católicos no capitalinos. Según Galindo, este sacerdote "jamás vería con buenos ojos que un pobre e insignificante ranchero —payo— estuviese a la cabeza de un círculo en que los capitalinos hiciesen papel de súbditos".[169] Si a esta actitud de Troncoso añadimos la de Galindo y Palomar de evitar lo más posible centralizar en la ciudad de México las agrupaciones católicas, es fácil deducir

[167] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 9 de septiembre de 1909. Circular de los Operarios Guadalupanos, 8 de diciembre de 1909.

[168] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 16 de abril de 1910.

[169] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tortugas-Temascalillos, 19 de agosto de 1910.

que la separación del Centro Ketteler se debió a fricciones derivadas del regionalismo de unos y otros.

Es probable que hubiese también algunas razones de orden práctico y que el padre Troncoso se haya decidido a independizar el Centro Ketteler debido a que la propia capital ofrecía un abundante campo de trabajo. Por otra parte, sí debió haber habido más tarde alguna diferencia de orden ideológico, pues el grueso de los dirigentes del Ketteler —Troncoso, Traslosheros, Moreno Arriaga, Gloria— eran partidarios de la corriente social y no compartían del todo las opciones democráticas de la mayoría de los Operarios Guadalupanos. Quienes sí las compartían —como Manuel de la Peza— se adhirieron posteriormente al Centro León XIII fundado por el padre Alfredo Méndez Medina, decidido demócrata cristiano.[170]

Sea como fuere, el Centro de Acción Social Ketteler parece haber funcionado en la capital del país por poco menos de dos años. Para principios de octubre de 1909 Traslosheros ya daba noticia de él, y en febrero de 1911 todavía publicaba la *Revista Católico-Social*. En junio de este último año, el padre Castro hablaba de que el Centro Ketteler se había reducido a cuatro integrantes, por lo cual debía "considerarse ya como extinguido".[171] Sin embargo, este fracaso final no desdice su periodo de beligerancia. En febrero de 1910 tenía 20 asociados, y tres meses después contaba con 27.[172]

El Centro Ketteler pretendía ser un organismo de asesoría y de liderazgo que influyera directamente sobre las diversas actividades sociales de los católicos, en especial de los capitalinos. El grupo directivo estaba integrado por los siguientes asociados: padre José Ma. Troncoso (director), padre Guillermo Tritschler (asistente eclesiástico), licenciado Francisco Traslosheros (presidente), doctor Jesús Campos (secretario), licenciado Salvador Moreno Arriaga (prosecretario) y José Montaño (tesorero).

El centro tenía también "comisiones permanentes": asuntos de obreros, manual para círculos, empleados de comercio, fundación de círculos obreros, hospedería para estudiantes y publicaciones.[173] Ex-

170 APSJ, carpeta "Colección de Noticias Edificantes", 22, 15 de junio de 1913.

171 AMPV, caja 4, carpeta "1911", carta de Arnulfo Castro a Miguel Palomar y Vizcarra, Ore Place Hastings, 21 de junio de 1911.

172 AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 24 de febrero de 1910; ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", "Obras Católico-Sociales cuyo centro está establecido en la ciudad de México", México, 16 de mayo de 1910.

173 ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", "Obras Católico-Sociales cuyo centro está establecido en la ciudad de México", México, 16 de mayo de 1910.

ceptuando las dos últimas comisiones, sus actividades estaban orientadas preferentemente al medio laboral. Por ello también habían asociado al centro a los presidentes de los círculos obreros católicos de la capital.[174] Tenían su domicilio social en la parroquia del Espíritu Santo, centro, a su vez, de la Unión Católica Obrera.[175]

Con parecidas intenciones a las del Centro Ketteler se fundó en Puebla un Centro Común de Acción Social Católica. Fue organizado por el padre Jesús García Gutiérrez y por el licenciado Antonio Zúñiga a fines de octubre de 1910.[176] Su fin era "promover, moderar y regular" la acción social en la arquidiócesis. Los integrantes de este centro buscaban ejercer algún control sobre otras agrupaciones católicas que, según ellos, se extralimitaban en sus funciones. En efecto, uno de los artículos del reglamento prescribía que se debían impulsar fundaciones sociales católicas, pero que éstas deberían ser encauzadas dentro de "justos límites".[177]

Los Operarios Guadalupanos poblanos decidieron no interferir con este centro para no tener los mismos problemas que con el Ketteler de la capital. Hablaron incluso de cederles el campo en la organización de "las clases obreras" y tomar otros de los "amplísimos horizontes" en los que podía expresarse la acción social católica.[178] Sin embargo, no parece que hayan tenido que enfrentarse con la organización poblana, pues a fines de 1910 Miguel Palomar y Vizcarra constataba que el Centro Común de Acción Social Católica de Puebla había resultado "algo así como un fracaso".[179]

LAS CAJAS RAIFFEISEN

Sin pretensiones próximas de constituirse en federación nacional, pero sí de extenderse por todo el país, nacieron también las cajas rurales Raiffeisen.[180] Desde su nacimiento estuvieron asesoradas por quien,

[174] AMPV caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 24 de febrero de 1910.

[175] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Luis B. de la Mora a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 28 de enero de 1910.

[176] *Centro Común de Acción Social*, 1910, p. 3.

[177] *Centro Común de Acción Social*, 1910, p. 5.

[178] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de J. Refugio Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tortugas-Temascalillos, 30 de noviembre de 1910.

[179] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Miguel Palomar y Vizcarra, a J. Refugio Galindo, Guadalajara, 14 de diciembre de 1910.

[180] La idea de los iniciadores de las cajas sí era constituir una agrupación nacio-

en 1903, las había propuesto en el Primer Congreso Católico de Puebla: Miguel Palomar y Vizcarra. Aunque la primera caja Raiffeisen se inició hasta fines de 1909, Palomar y Vizcarra no cejó en su empeño de presentarlas como el medio más adecuado para democratizar el crédito, hacer prosperar la pequeña propiedad agrícola, evitar la usura entre los campesinos y eliminar a los intermediarios. Por todo ello el padre Arnulfo Castro lo animaba a seguir en su empeño de instaurar las cajas rurales y convertirse en el "apóstol del raiffeisionismo mexicano".[181]

Entre 1903 y 1909, el licenciado Palomar y Vizcarra hizo variadas diligencias para convencer a los católicos de la bondad y necesidad de las cajas de ahorro. De ello habló en los congresos, en las semanas sociales y en diversas reuniones. El estudio más completo lo presentó en 1906 en el Tercer Congreso Católico de Guadalajara, mismo que publicó al año siguiente en folleto aparte.[182] Algunos periodistas católicos también estuvieron interesados en difundir el raiffeisionismo, y escribieron a Palomar y Vizcarra pidiéndole autorización para publicar en sus periódicos el estudio sobre las cajas. Éste se publicó por lo menos en *El Regional* de Guadalajara, en *El Correo* de Chihuahua, en *El Estandarte* de San Luis Potosí y en *El País* de la ciudad de México. Trinidad Sánchez Santos, director de *El País*, prometía hacer "un editorial a toda orquesta" para anunciar la aparición del folletín sobre las cajas Raiffeisen; y Silvestre Terrazas, de *El Correo*, afirmaba que tales cajas eran "de suma importancia patria y de gran trascendencia social".[183]

En el folleto publicado por Palomar y Vizcarra en 1907 se explicaban los objetivos principales de las cajas Raiffeisen: luchar contra el "tirano sin entrañas" de la usura, procurar la dignificación de la

---

nal: "El señor arzobispo de México sólo espera que haya algún número regular de cajas para establecer una caja central que suministre fondos a las locales." AMPV, caja 4, carpeta "1911", carta de Miguel Palomar y Vizcarra a Narciso Elizondo, Guadalajara, s.f. [1911].

[181] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Arnulfo Castro a Miguel Palomar y Vizcarra, Ore Place Hastings, 27 de noviembre de 1910. Más tarde se refería a él como "este apóstol de las cajas Raiffeisen". Arnulfo Castro, 1912, p. 159.

[182] Miguel Palomar y Vizcarra, 1907, 115 pp. Las últimas páginas de este folleto contenían también el "dictamen" que Alberto G. Arce hizo del estudio de Palomar en ese congreso.

[183] AMPV, caja 3, carpeta "1906 y 1907", cartas de Trinidad Sánchez Santos a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 1o. y 15 de julio de 1907; de Silvestre Terrazas, Chihuahua, 5 de julio de 1907; de Primo Feliciano Velázquez, San Luis Potosí, 30 de septiembre de 1907.

clase agrícola pobre y promover la formación de una clase media urbana y rural. Además, había otros tres:

> Romper esa maldita preocupación, hija de la pereza, que condena a México como a país absolutamente inepto para recibir las instituciones extranjeras que la experiencia recomienda como excelentes; oponerse a esa otra tendencia de los que, con diabólica perseverancia, se empeñan en vendernos como cosas de última moda, doctrinas e instituciones que con razón pueden calificarse de vejestorios y desechos de la civilización europea; y ofrecer a la patria en días de angustia una clase agrícola sana de alma y cuerpo, y entrañablemente patriota que sepa defender en apretadas e invencibles falanges nuestra integridad nacional.[184]

Con todo ello pretendía Palomar y Vizcarra promover en el terreno económico la aplicación de los principios rectores de la democracia cristiana, que lograrían desterrar las "tiránicas doctrinas" de la economía liberal y las "terriblemente destructoras" del socialismo. Así se alcanzaría en México "la expansión del capital por medio de la caridad y el trabajo".[185] Con estas ideas de fondo, las cajas Raiffeisen se organizaron en México como instituciones que pretendieron hacer las veces de lo que posteriormente se denominó "banca de desarrollo". Palomar pretendió también que las cajas estuvieran organizadas como cooperativas y que fueran los mismos integrantes quienes manejaran los fondos, eliminando con ello a los banqueros o prestamistas.

Cada caja sería una cooperativa pues podría, a medida que se afianzara, organizar no sólo el ahorro y los créditos, sino la producción, el consumo y la compraventa de insumos, aperos, abonos, etc. Seis características debía tener una caja Raiffeisen mexicana: *1*) destinar los préstamos a la producción mediante el otorgamiento de créditos fáciles, baratos, de módico interés y de plazos largos; *2*) funcionar en circunscripciones locales pequeñas; *3*) prestar sólo a quienes fueran fieles observadores de los "principios cardinales cristianos"; *4*) instaurar la responsabilidad ilimitada —"la espina dorsal de la institución"— entre sus integrantes; *5*) no exigir ninguna suma al ingresar a la sociedad, para no propiciar el "afán de lucro" y para "no tentar la codicia de sus miembros haciéndolos entrar en operaciones bancarias en sumo grado peligrosas", y *6*) la caja rural sería también de ahorros para todos aquellos que desearan ingresar a ella aportando pequeñas o grandes cantidades.[186]

[184] Miguel Palomar y Vizcarra, 1907, p. 102.
[185] *Ibid.*, pp. 102-103.
[186] *Ibid.*, pp. 10 y *ss.*

De este modo, las cajas Raiffeisen pretendían reproducir las características de una antigua hermandad y, a la vez, ajustarse a las modernas sin pagar el precio de los intermediarios y de la acumulación en unas cuantas manos. Palomar y Vizcarra, citando al padre Vermeersch, aseguraba que la caja, como cualquier cooperativa, era "una asociación popular que organiza en común una empresa de naturaleza lucrativa con el fin de distribuir entre sus miembros el beneficio que resulta de la supresión de un intermediario".[187]

Por esta razón se prescribía la responsabilidad ilimitada, pues el "interés de uno" debía ser el "interés de otro", y por eso mismo se circunscribía la caja a localidades pequeñas donde todos se conocieran y donde fueran los principios cristianos de la caridad y del trabajo los que orientaran sus actividades. La condición para ingresar a la caja era, por ello, ser un "campesino cristiano" que los demás integrantes reconocieran como tal, independientemente de si pudiera o no aportar algún ahorro. Pero como se conocerían entre sí, ellos mismos sabrían quiénes podrían aportar más, puesto que poseían más, y quienes menos, puesto que poseían menos. Aún así, la caja Raiffeisen debería estar formada "de personas y no de capitales", pues todos tendrían acceso al crédito y a las ventajas del cooperativismo.

Poco después, Palomar y Vizcarra intentó hacer algunas adaptaciones para que las cajas rurales pudieran servir también a los trabajadores urbanos.[188] Para ello escribió a Louis Durand, quien en Francia había hecho ya un trabajo semejante. Le enviaba además el código de comercio vigente en México para que se enterara de la legislación nacional sobre sociedades cooperativas. Palomar y Vizcarra encontraba pocos inconvenientes en dicho código, a excepción de que establecía que toda sociedad mercantil debía constituirse en escritura pública, requisito éste que para muchas poblaciones rurales era difícil de satisfacer por el costo y por la carencia de notario. Más inconvenientes encontró Palomar y Vizcarra en la ley de instituciones de crédito que, reformada en 1908, daba demasiadas concesiones a los bancos de emisión. Estos últimos buscaban también su clientela entre los agricultores, quienes se veían imposibilitados a pagar sus deudas en los seis meses que se les fijaban.[189] Por todo ello Palomar y Vizcarra

[187] *Ibid.*, p. 10.

[188] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de Antonio P. Moreno a Miguel Palomar y Vizcarra, 27 de mayo de 1909; caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Arnulfo Castro a Miguel Palomar y Vizcarra, Ore Place Hastings, 27 de noviembre de 1910; ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", carta de Miguel Palomar y Vizcarra a Carlos Salas López, Guadalajara, 23 de julio de 1910.

[189] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Louis Durand a Miguel

buscaba el modo de implantar en México las cajas Raiffeisen y solucionar el problema del crédito agrario, particularmente entre los pequeños agricultores.

Al año siguiente de que Palomar publicó su estudio sobre las cajas Raiffeisen, el gobierno porfiriano estableció la Caja de Préstamos para Obras de Irrigación y Fomento a la Agricultura, S.A., que poco solucionó la situación de los pequeños propietarios, a quienes estaban orientadas las Raiffeisen. Según Diego López Rosado, este organismo porfiriano no tuvo funciones sino de banco hipotecario que sacó de apuros económicos a algunos de los hacendados que eran deudores de los grandes bancos de emisión.[190] También Alberto García Granados, vicepresidente de la Sociedad Agrícola Mexicana, publicó un folleto titulado *Las cajas rurales de crédito agrícola en México*.[191] Para los católicos este proyecto carecía de validez, ya que para ellos aun estas instituciones debían ser netamente confesionales. Del proyecto de García Granados comentaba el licenciado Carlos Salas López a Miguel Palomar y Vizcarra:

> Sabrá usted como yo que las cámaras agrícolas tratan de fundar dichas cajas [rurales], pero estimo que tales empresas sólo fructifican a la sombra del árbol de la cruz, y si llega a caer tan benéfica institución en manos de liberales temo que se desprestigie. Por lo que juzgo de urgencia el que cuanto antes nos aprestemos a fundar algunas, para que si las de los otros fracasan no se culpe a la institución sino a la administración y dirección.[192]

Para cuando el licenciado Salas escribía estas recomendaciones, ya Palomar y Vizcarra había asesorado el nacimiento de las dos primeras cajas Raiffeisen mexicanas, ambas en el estado de Jalisco. La primera de ellas se estableció a finales de 1909 en Tapalpa, y la segunda se fundó seis meses después en Arandas. El mismo Palomar y Vizcarra, comentando la fundación de la primera de las cajas, aseguraba que su joven iniciador, J. Encarnación Preciado, se había topado desde 1907 con dos dificultades: primera, la indiferencia con que se veía una institución de ese género, y segunda, la crisis económica por la que

Palomar y Vizcarra, Lyon, 5 de diciembre de 1908; caja "Correspondencia Archivo 1", carta de Miguel Palomar y Vizcarra a Louis Durand, Guadalajara, 28 de diciembre de 1908.

190 Diego López Rosado, 1965, pp. 226 y *ss.*

191 *Restauración Social*, "Hojas Sociales", s.f. [1910].

192 AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Carlos A. Salas López a Miguel Palomar y Vizcarra, Aguascalientes, 9 de agosto de 1910.

había atravesado el país durante esos años. Todo ello hizo que los habitantes de Tapalpa no se hubiesen decidido a establecer una caja rural, sino hasta fines de 1909.[193] La fundación se realizó, en efecto, el 26 de diciembre de ese año, y se denominó Caja de Préstamos y Ahorros José Palomar, Sociedad Cooperativa de Responsabilidad Ilimitada (S.C. de R.I.). El nombre que fue impuesto a la caja era el del abuelo de Miguel Palomar y Vizcarra, benefactor de los pobres de Guadalajara y "autoridad social".

Los preparativos para la fundación de la caja los había hecho J. Encarnación Preciado quien, desde principios de 1909, empezó a reunir a algunos familiares y amigos.[194] Aunque se levantó un acta de fundación en Tapalpa el día 26 de diciembre de ese mismo año, la escritura pública que formalizó la sociedad fue suscrita en la cercana población de Sayula ante el notario Pablo R. Lizada, en el mes de abril de 1910. Aparte de J. Encarnación Preciado fueron varios los tapalpenses iniciadores de la caja: Ignacio Preciado, Felipe Flores, Porfirio López, Aniceto Preciado, Miguel Preciado y Patricio Peregrina.[195]

Según el licenciado Palomar y Vizcarra, Tapalpa era la población "perfectamente indicada" para hacer un primer ensayo de fundación de una caja Raiffeisen, puesto que se encontraba en lo alto de la sierra, bastante retirada del "movimiento de la vida moderna", aunque con la ventaja de tener fácil comunicación postal con Guadalajara. A ello se añadía el hecho de que todos en la población eran católicos y practicantes. La mayoría de los tapalpenses estaban dedicados a las labores agrícolas, y también a la alfarería o a la fabricación de sacos de ixtle.[196] En la cabecera municipal vivían ocho mil personas y otras tantas en su circunscripción territorial. El arzobispo de la capital, José Mora del Río, al enterarse de la fundación de la primera caja Raiffeisen mexicana, aseguraba que traería múltiples ventajas a los artesa-

[193] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Miguel Palomar y Vizcarra a Louis Durand, Guadalajara, 30 de abril de 1910.

[194] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", cartas de J. Encarnación Preciado a Miguel Palomar y Vizcarra, Tapalpa, 14 de febrero, 12 y 18 de abril de 1909.

[195] J. Encarnación Preciado cita otros nombres más como candidatos a formar la caja: Manuel S. Preciado, Camilo González, J. Salvador González, Pedro Vázquez Gómez, Manuel Díaz, Marcelino J. Ramos, Filomeno Cedeño, José y Emilio Carrión, Benjamín Contreras, Manuel Hueso, Juan Aguilar López, Melquiades Nava, Damián Flores, Celso Méndez. AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", Acta de Constitución de la Caja Rural de Tapalpa, Tapalpa, 26 de diciembre de 1909; carta de J. Encarnación Preciado a Miguel Palomar y Vizcarra, 14 de febrero de 1909.

[196] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Miguel Palomar y Vizcarra a Louis Durand, Guadalajara, 30 de abril de 1910.

nos, a los trabajadores agrícolas y a los pequeños propietarios de aquella región.[197]

Seguramente por falta de comunicación, *El Tiempo* informaba el 20 de julio de 1910 la fundación de la primera caja Raiffeisen en Arandas, Jalisco.[198] Sin embargo, es probable que lo hiciera con cierto conocimiento de causa pues el licenciado Francisco Medina de la Torre, iniciador de la caja Raiffeisen en esa población, aseguraba que la de Tapalpa no llenaba todos los requisitos como la de Arandas.[199] Sea lo que fuese el licenciado Palomar y Vizcarra había aprobado los estatutos de ambas. Los iniciadores de la caja de Arandas fueron el ya citado licenciado Medina de la Torre, y además: Pascual G. Martínez, Pascual González, Joaquín C. Aguirre, Marcelino Álvarez, José M. Garibay, Pascual Silva y Luis Ramírez. A ellos se añadieron pronto 36 arandenses.[200] La escritura pública se firmó el 19 de julio de 1910 y la institución se denominó Caja Rural de Arandas, S.C. de R.I.[201]

Diez días más tarde, el 1o. de agosto, se firmó en la ciudad de México la escritura pública de la tercera caja rural Raiffeisen.[202] Ésta funcionó a partir de esa fecha en la pequeña población de Atitalaquia, situada en el sur del estado de Hidalgo. Fue el cura del lugar, Tirso Vega, quien la inició de acuerdo con el arzobispo de México. Alguna influencia debió haber tenido la Sociedad Agrícola Mexicana sobre esta caja, pues el 4 de octubre, día de su inauguración, el discurso oficial estuvo a cargo de Manuel de la Peña, presidente de aquélla.[203] Más tarde la misma Sociedad Agrícola buscó la forma de unir la caja de Atitalaquia a una proyectada confederación de cajas rurales. Es probable que no se haya hecho así, pues el padre Vega consultaba al

[197] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de José Mora del Río a Ignacio Preciado, México, 17 de mayo de 1910.

[198] *El Tiempo*, 20 de julio de 1910. Véase también John Rohlfes, 1977, p. 202.

[199] ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", carta de Francisco Medina de la Torre a Carlos Salas López, Arandas, 25 de agosto de 1910.

[200] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Francisco Medina de la Torre a Miguel Palomar y Vizcarra, Arandas, 3 de agosto de 1910.

[201] ASSM, carpeta "Antecedentes Correspondencia I", carta de Francisco Medina de la Torre a Carlos Salas López, Arandas, 16 de agosto de 1910; AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Francisco Medina de la Torre a Miguel Palomar y Vizcarra, Arandas, 25 de julio de 1910.

[202] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Miguel Palomar a J. Refugio Galindo, Guadalajara, 13 de agosto de 1910. Es el mismo Palomar quien en esta carta asegura que la segunda caja Raiffeisen se inició en Arandas y la tercera en Atitalaquia.

[203] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Tirso Vega a Miguel Palomar y Vizcarra, Atitalaquia, 5 de octubre de 1910.

licenciado Palomar y Vizcarra sobre la conveniencia de ingresar a la tal confederación.[204] Sin duda, la respuesta de Palomar fue negativa, más cuando la caja Raiffeisen de Atitalaquia pareció tener cierta actividad, pues para la celebración de su asamblea ordinaria el 11 de mayo de 1911, el padre Vega se proponía exponer su proyecto para conseguir maquinaria de labranza como sembradoras, segadoras y trilladoras.[205]

Al norte de Atitalaquia, en el vecino estado de Puebla, también fue el párroco de Aljojuca, Francisco González, quien fundó la que él consideró la primera caja de esa diócesis. El padre González entró en contacto con Miguel Palomar y Vizcarra desde principios de 1910. Más tarde, a mediados del año, trató de implantar tanto una agrupación laboral como una caja Raiffeisen.[206] El padre González logró instaurar ambas instituciones aprovechando el entusiasmo que despertaron las fiestas del centenario de la Independencia entre sus feligreses. La primera finalidad que González atribuía a las fundaciones era, naturalmente, religiosa, pero también pretendía

> que a los asociados se les proteja en sus labores. Se compren aperos, instrumentos de labranza, abonos, etc., en común. Las ventas de los productos no los vendan al tiempo, sino esperar el mejor precio, etc. Para esto se establecerá la caja de ahorros, de modo que se les pueda hacer préstamos con el 6% y no ocurran a los prestamistas y pierdan sus pequeñas propiedades.[207]

A mediados de octubre de 1910, el padre González informaba al licenciado Palomar y Vizcarra que la caja Raiffeisen contaba ya con 25 socios, y que iría próximamente a San Andrés Chalchicomula a levantar escritura pública.[208]

Miguel Palomar y Vizcarra, promotor y "apóstol" del raiffeisio-

[204] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Tirso Vega a Miguel Palomar y Vizcarra, 5 de noviembre de 1910.

[205] AMPV, caja 4, carpeta "1911", carta de Tirso Vega a Miguel Palomar y Vizcarra, Atitalaquia, 4 de mayo de 1911.

[206] AMPV, caja 29, carpeta "Cajas Rurales Raiffeisen", carta de Francisco González a Miguel Palomar y Vizcarra, Aljojuca, 2 de abril de 1910; caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Francisco González a Miguel Palomar y Vizcarra, Aljojuca, 17 de octubre de 1910; caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Francisco González a Miguel Palomar y Vizcarra, Aljojuca, 18 de enero de 1910.

[207] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Francisco González a Miguel Palomar y Vizcarra, Aljojuca, 6 de septiembre de 1910.

[208] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Francisco González a Miguel Palomar y Vizcarra, Aljojuca, 17 de octubre de 1910.

nismo mexicano, también entabló contacto con otros lugares de la República. El padre Nicolás Corona le escribía desde La Piedad, Michoacán, asegurándole que tenía "personal suficiente" para fundar una caja. A su vez Palomar y Vizcarra le enviaba algunos ejemplares de *Las Cajas Raiffeisen* para que los estudiaran.[209] También envió algunos ejemplares a Rodolfo J. Elorduy a la hacienda de Zaragoza, en Sombrerete, Zacatecas. Como en ella había unos tres o cuatro mil habitantes, y como Elorduy era "afecto a proporcionar algunos beneficios a sus trabajadores", la fundación de una caja rural no era improbable.[210] Del mismo modo y por las mismas razones, Miguel Gómez Loza buscaba fundar una caja en el pequeño poblado de El Refugio, perteneciente a la parroquia de Tepatitlán, Jalisco. El Refugio estaba integrado por 300 "agricultores pobres" que, a su vez, se subdividían en peones, medieros y pequeños propietarios.[211]

La pobreza en la que se encontraban los campesinos jaliscienses parecía más alarmante en la población cercana de San Julián, pues a la situación general se añadía el problema de la migración de sus habitantes al norte del país. El párroco de San Julián, Narciso Elizondo, operario guadalupano, trató desde fines de 1910 de establecer una caja Raiffeisen. Sin embargo, se encontró con el problema de que los campesinos no tenían prácticamente nada que ahorrar, pues eran sumamente pobres. Los que algo poseían eran "avaros y desconfiados", o bien eran los prestamistas. Estos últimos no pasaban de 10, vivían "desahogados" y estaban "multiplicando a diario su dinero". La situación era descrita así por el padre Elizondo a principios de 1911:

> Deseo indicarle la situación de esta parroquia, la cual es tan precaria que dudo haya otra en el arzobispado que se encuentre tan abatida. La generalidad de los pobres está emigrando, al grado de que el año anterior bajó el número de mis feligreses de 10 mil a 8 mil. Y ahora es mayor el empeño en la ida al norte, al grado que creo que sólo quedará reducido el número de fieles a 6 mil y este número compuesto de mujeres, niños y viejos. De suerte que los hombres capaces no creo lleguen, a mil en toda la jurisdicción. Es cierto que esta migración está siendo el remedio de nuestra espantosa miseria, pues desde el año pasado están llegando giros por valor de 2 y 3 mil pesos mensuales, y de marzo en adelante creo que

209 AMPV, caja 3, carpeta "1908 y 1920", cartas de Nicolás Corona a Miguel Palomar y Vizcarra, 28 de febrero, 8 y 28 de marzo de 1908.

210 AMPV, caja "Correspondencia Archivo 1", carta de Antonio P. Moreno a Miguel Palomar y Vizcarra, Villa de Guadalupe, 22 de marzo de 1909.

211 AMPV, caja 4, carpeta "1911", cartas de Miguel Gómez Loza a Miguel Palomar y Vizcarra, El Refugio, 23 de diciembre de 1911, y otra s.f. (1911).

> aumentará quizá al duplo dicha cantidad. Con esto algo se activa el comercio y las familias tienen cierto bienestar. También es positivo que la mayor parte de los emigrantes se van solos y por corto tiempo, y que hacen lo posible por seguir mis consejos de hacerse una parte de tierra, de una casa; en fin, de alguna propiedad. Mas por de pronto los mismos propietarios están en ruinas, cargados de deudas, sin ningún crédito ni modo de trabajar. Y por esto aun muchos de ellos están saliendo al norte.[212]

Miguel Palomar y Vizcarra, en respuesta al padre Elizondo, le explicaba que precisamente por encontrarse la población de San Julián en esa situación "exigía" la caja Raiffeisen, ya que era una

> institución que sirve, no como los bancos estilo liberal, para los tiempos y lugares prósperos, sino para todo tiempo, y sobre todo para resistir a los efectos de las crisis o para ayudar a salir de ellas. La caja rural fue inventada precisamente después de haberse sufrido en cierto lugar de Alemania, en donde era alcalde Raiffeisen, un hambre terrible.[213]

Enseguida, Palomar aconsejaba a Elizondo que iniciara la caja allegándose fondos de diversas fuentes: de los ahorros que pudieran hacer las personas que recibían giros del norte; de los haberes que tuvieran las asociaciones piadosas, y de los préstamos que pudiera obtener de aquellos "avaros y desconfiados" de que le hablaba, quienes, sin duda, verían desaparecer su recelo a medida que la caja prosperara. Además, le sugería que tramitara un préstamo corto de alguna persona o institución más pudiente para iniciar las actividades de la caja. Incluso le comentaba que él mismo, en Guadalajara, había entablado acuerdos con el gerente de una institución de crédito agrícola para que, en cuanto cesara "nuestra actual situación", abriera crédito a las cajas Raiffeisen que se fueran fundando.

Es probable que el funcionario bancario a que Palomar y Vizcarra se refería perteneciera al Banco Regional Agrícola de Zapotlán, S.A., fundado el 15 de agosto de 1910, y que fue una institución constituida por algunos terratenientes de Jalisco que también perseguían la forma de conseguir créditos agrícolas y disminuir "lo caro de los dineros del crédito bancario... y el alto tipo con que comúnmente operan nuestros grandes bancos y nuestros grandes capitalistas". El banco

[212] AMPV, caja 4, carpeta "1911", carta de Narciso Elizondo a Miguel Palomar y Vizcarra, San Julián, 23 de enero de 1911.

[213] AMPV, caja 4, carpeta "1911", carta de Miguel Palomar y Vizcarra a Narciso Elizondo, Guadalajara, s.f. (1911).

se inició en la hacienda llamada "La Cofradía del Rosario", se registró en San Sebastián, y su promotor fue el señor Feliciano Navarro. Además, integraron el primer consejo: J. Dolores Vergara, doctor Eustaquio Mendoza, padre Rafael M. Zepeda, licenciado Francisco M. Topete, licenciado Joaquín Camberos, Carlos B. Palomar y Juan E. Palomar.[214]

Estos dos últimos, que eran familiares del licenciado Miguel Palomar y Vizcarra, se pusieron en contacto con él para que se uniera a ellos y para que estudiara el proyecto del banco regional agrícola. Le argüían que este último era superior a las cajas Raiffeisen pues se adaptaba mejor a las condiciones del país, ya que las cajas, "dada nuestra cultura actual", no podrían establecerse.[215] Palomar y Vizcarra debió estar en desacuerdo con este banco desde el momento en que se había constituido como sociedad anónima, pero debió aprovechar la oportunidad que le brindaba para proyectar un programa de créditos que sirvieran para hacer arrancar a las cajas rurales Raiffeisen.

El Círculo Católico Nacional

A fines de 1909, otra institución vino a añadirse a las ya fundadas o proyectadas por los católicos: el Círculo Católico Nacional. Desde mediados de ese año, Gabriel Fernández Somellera movilizó a un grupo de capitalinos para que se adhirieran a su idea de constituir el círculo. En la segunda asamblea constitutiva suscribieron entre todos ellos un total de 2 500 acciones con un valor de 10 pesos cada una.[216] Tres meses después, a fines de noviembre de 1909, el arzobispo José Mora del Río bendijo el nuevo edificio, situado en la avenida Morelos número 110, donde se había instalado ya la institución.[217] Ésta, según *El País*, venía a reemplazar al desaparecido Círculo Católico de México, que había funcionado durante los últimos años del siglo.[218]

Como entonces, en el nuevo círculo también estaban los jesuitas

[214] AMPV, caja 2, Acta de Constitución del "Banco Regional Agrícola de Zapotlán, Jalisco, S.A.", San Sebastián, 15 de agosto de 1910.

[215] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Carlos B. Palomar y Juan E. Palomar a Miguel Palomar y Vizcarra, Cofradía del Rosario, Zapotlán, 11 de agosto de 1910.

[216] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 27 de agosto de 1909.

[217] *El País*, 21 de noviembre de 1909.

[218] *El País*, 28 de diciembre de 1909.

como asesores, y aunque no aparecían en las listas oficiales, fueron ellos quienes acostumbraban a celebrar las funciones religiosas. Así lo hicieron, por ejemplo, el 5 de junio de 1910 cuando celebraron la festividad del Sagrado Corazón, patrono del círculo. En esa ocasión dos jesuitas, los padres Miguel Cuenca y Jacobo Ramírez, tuvieron a su cargo la ceremonia litúrgica y el sermón respectivo.[219] Así describía *La Voz de Aguascalientes* a la nueva institución:

> Con el objeto de evitar que en nuestra nación cunda el socialismo y sus derivados el comunismo y el anarquismo, el Círculo Católico Nacional se propone la unión de los católicos de la República para que trabajando todos de consuno pueda evitarse la descristianización en nuestro pueblo —católico en su mayoría— y no tengamos que lamentar más tarde los desórdenes que asolan [*sic*] a otros países. No sólo tiende el Círculo Católico Nacional a la moralización de la sociedad, sino procurando la unión que vislumbra en no lejanos tiempos, cree tener más tarde los medios para reconstruir las bases morales de nuestra clase media y ayudar a las clases trabajadoras a proporcionarse un modo de vivir honrado y cómodo, amparándolas [en] las enfermedades, en la pobreza y en tantas otras calamidades que de continuo las afligen.[220]

De todo ello daban cuenta los estatutos de la agrupación, que prescribían tres fines para la misma: extender la acción católica a todas las clases de la sociedad; impartir ayuda a los propios asociados, y fundar centros de reunión por todo el país dotados de juegos y "distracciones" que no estuviesen "reñidos con la moral". Además, para conseguir esos fines, los estatutos prescribían siete medios: buen ejemplo mutuo y prácticas religiosas; formación de bibliotecas y salas de lectura; publicación, difusión y ayuda a periódicos y ediciones católicas; establecimiento y "patrocinio" a agrupaciones obreras; organización de cooperativas, mutualistas, cajas de ahorro y bolsas de trabajo; organización de conferencias morales o científicas y de "academias" de enseñanza, y finalmente, unión y comunicación con otros círculos católicos ya constituidos o por constituirse.[221]

[219] APSJ, carpeta "Colección de Noticias Edificantes desde 1910", núm. 6, junio-julio de 1910.

[220] *La Voz de Aguascalientes*, 24 de diciembre de 1909.

[221] *Círculo Católico Nacional*, 1909, art. 4, pp. 3-4. A mediados de 1910, en Zamora, el obispo José Othón Núñez anunció la próxima inauguración de un círculo católico "formado por la mayoría de los caballeros de la sociedad" local. Con tal fundación el obispo pensaba que entre otras ventajas se darían "grandes beneficios a los proletarios de la ciudad y del campo". José Othón Núñez, 1910, p. 10. Ese mismo año se publicó el reglamento del Círculo Católico de Zamora, cuyo lema era "Dios, Patria y Unión". *Círculo Católico de Zamora*, 1910, 12 pp.

De este modo surgía en la ciudad de México una nueva institución con pretensiones de extender sucursales por toda la República y más tarde realizar una "confederación" de todas ellas.[222] Sin embargo, había una diferencia importante entre los integrantes del Círculo Católico Nacional y los gestores de las otras instituciones —Operarios Guadalupanos, Prensa Católica Nacional, Unión Católica Obrera y Centro Ketteler. Para empezar, muy pocos de los afiliados al círculo capitalino eran conocidos hasta entonces en el movimiento social católico mexicano. Si acaso, algunos de ellos habían participado esporádicamente en la celebración de los diversos congresos. Y aunque había tres operarios guadalupanos en una de las juntas rectoras, la proporción de personas hasta entonces desconocidas en las agrupaciones católicas era mayor. En efecto, 33 miembros integraban las tres juntas en las que se organizó el Círculo Católico Nacional: junta directiva, junta de vigilancia y junta de censura.

Al frente de la primera estaba Gabriel Fernández Somellera, "infatigable iniciador de obras sociales de gran trascendencia", tal y como lo consideraba *El País* a principios de 1910.[223] A su lado aparecían otros católicos: Manuel de la Hoz, Andrés Bermejillo, Luis García Pimentel, Fernando de Teresa, Emanuel Amor, Javier Icaza, Agustín Arroyo de Anda, Manuel Cortina, Francisco Traslosheros, Néstor Rubio Alpuche, Carlos Rincón Gallardo y otros más. Un total de 33 dirigentes del Circulo Católico, entre los cuales habían hacendados, comerciantes y profesionistas.[224] Entre estos últimos predominaban, como siempre, los abogados. En efecto, 12 de ellos tenían esa profesión, al lado de dos médicos y por lo menos un periodista. La predominancia de la burguesía católica en esa agrupación fue sagazmente detectada por Luis B. de la Mora, casi desde principios de su fundación:

> En la noche de ayer estuvimos en el Círculo Católico [Nacional] y a la verdad que tiene todo el aspecto de una rica mansión. Los mozos visten de librea y todo el mobiliario es lujoso y de gusto, notando solamente un grande vacío por la falta de concurrentes. Aunque ya son numerosos los socios, no concurren, sino muy contadas personas. Entre ellas los Bermejillo y [los] Fernández Somellera, que se presentan como los principales iniciadores. Mucho temo que, perdido el primer empuje, se pierda también la voluntad y, al mismo tiempo, el prestigio para esta clase de círculos que no puedo dejar de ver con temor dada la experiencia que

[222] *Círculo Católico Nacional*, 1909, art. 7-C, p. 7.
[223] *El País*, 24 de enero de 1910.
[224] *Círculo Católico Nacional*, 1909, p. 1.

hemos ido adquiriendo, pues ya veo con la certidumbre clara de aquel adagio vulgar "No sabe el diablo..." y Dios dirá y ojalá me equivoque.[225]

Al parecer, el "temor" de Luis B. de la Mora no se confirmó de inmediato, pues el Círculo Católico sí dio algunas manifestaciones de vitalidad en la celebración de conferencias y en el apoyo a la prensa católica. De particular importancia fue el respaldo económico y moral que dio a *El País* y a Trinidad Sánchez Santos, su director.[226] Esto explica la gran circulación de este periódico en los últimos años del porfiriato, y que haya podido enfrentarse con tal éxito y beligerancia al órgano oficioso del régimen, *El Imparcial*.

Pero la constitución interna del Círculo Católico Nacional explica algo más: el ingreso estratégico de otro grupo de católicos a la corriente de la democracia cristiana. Se trataba, ahora, de aquellos adinerados católicos que, quizá todavía no del todo convencidos del fracaso del régimen, ya se reagrupaban en la corriente propuesta por otros de sus correligionarios desde principios de siglo. Si aún no tomaban con "voluntad" la pertenencia al Círculo Católico —tal como lo confirmaba De la Mora—, sí lo harían al año siguiente cuando ya el régimen daba muestras irrefutables de debilidad. Entonces el Círculo Católico Nacional sería la estructura inicial sobre la que se formaría el Partido Católico, pero que, al tratar de integrar a las otras instituciones, cambiaría su fisonomía, haría más plural su contextura y, desde luego, más problemática su propia existencia.

EL PARTIDO CATÓLICO NACIONAL

El Círculo Católico siguió subsistiendo independientemente del Partido Católico Nacional (PCN) que, sin duda, fue una nueva institución. En el PCN se dieron cita las tres corrientes que hasta entonces perduraban en el catolicismo sociopolítico mexicano: la social, la liberal y la demócrata. Las tres se encontraron unidas entre sí frente a la crisis nacional, pero se mantuvieron autónomas en el interior del partido. Al inicio de éste no fueron tan manifiestas las diferencias, y sus integrantes propugnaron por la unidad; pero con el correr de los meses,

225 AMPV, caja "Correspondencia Archivo 2", carta de Luis B. de la Mora a Miguel Palomar y Vizcarra, Orizaba, 31 de enero de 1910.

226 AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 16 de diciembre de 1909; *El País*, 24 de enero de 1910.

las diversas opciones sugeridas por la situación nacional las fueron diferenciando entre sí.

Desde antes de la fundación del PCN la perspectiva de la participación política se fue imponiendo paulatinamente entre algunos de los católicos asistentes a los congresos. Según Francisco Banegas Galván, desde 1904 algunos católicos habían presentado a Porfirio Díaz un proyecto para iniciar una agrupación política.[227] Es probable que el autor de tal proyecto haya sido el licenciado Francisco Elguero, tal como lo consigna José Bravo Ugarte.[228] En ese mismo año Francisco Traslosheros hablaba de la conveniencia de "irse introduciendo poco a poco en el campo de la política para trabajar en pro de nuestros comunes intereses". Incluso hablaba de que se preparaba una comisión de integrantes de la Obra de los Congresos Católicos y del Círculo Católico Poblano, que se presentaría en México para apoyar la candidatura de Díaz y de Corral en 1904.[229]

Dos años después, a mediados de 1906, José Elguero, hijo del licenciado Francisco Elguero, volvía sobre el tema de la participación política de los católicos. Aducía la legitimidad que les asistía para participar en la política nacional, pues decía que los activistas católicos del nuevo siglo eran retoños de las "viejas raíces" y que, además, eran tan mexicanos como los liberales. Como la situación nacional era "cada día peor", debían estar preparados para la contienda política.[230]

Lo cierto es que las inquietudes políticas quedaron agazapadas y latentes durante los primeros años del siglo. Según Banegas Galván el principal obstáculo fue el miedo —el "perpetuo miedo"— de Díaz hacia cualquier agrupación política. Como los católicos no juzgaron conveniente —asegura también Banegas— entrar "en abierta lucha con el dictador", desistieron de sus proyectos políticos.[231] En la misma

[227] Francisco Banegas Galván, 1960, p. 49.

[228] José Bravo Ugarte, 1962, p. 428. Véase también el prólogo que este autor hace a la obra de Banegas. Francisco Banegas Galván, 1960, p. 7. El padre Bravo Ugarte asegura que fue Gabriel Fernández Somellera, presidente del partido, quien en una ocasión le habló de unas "reflexiones" de Elguero. Por su parte, en 1908, también Francisco Traslosheros describía la forma en que el mismo Elguero le había confiado a él y al licenciado Palomar cómo hacía "algunos años" había estado "a punto de aceptarse una minoría católica *oficialmente* en las cámaras". AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, Pacho, Ver., 24 de marzo de 1908. (El subrayado es del autor de la carta.)

[229] AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, Puebla, 1o. de julio de 1904.

[230] AMPV, caja 3, carpeta "1906 y 1907", carta de José Elguero a Miguel Palomar y Vizcarra, Morelia, 31 de agosto de 1906.

[231] Francisco Banegas Galván, 1960, p. 49.

forma, pero aduciendo otro tipo de obstáculos, Eduardo J. Correa, en *El Partido Católico Nacional y sus directores* (1914), asegura que los "católicos íntegros" en

> muchas ocasiones quisieron lanzarse a la palestra cívica, y siempre los prelados les advirtieron que deberían hacerlo sin tremolar bandera religiosa, ya porque algunos de ellos no estuvieran conformes con la idea, ya porque supieran que el general Díaz no permitiría la actuación de un partido político, mucho menos confesional, ya porque temieran que el solo anuncio de tales actividades ocasionaría que a la Iglesia se le restringieran las pequeñas y relativas libertades de que disfrutaba. Debido a esto, de cuantos sentían el aguijón de la lucha política, unos se sumaron a los núcleos de inconformes con el régimen dictatorial combatiéndolo en la forma que podían; y otros, se dedicaron a prepararse para un futuro próximo, agrupándose para el estudio de los problemas sociales ligados íntimamente con la política.[232]

Después de la famosa entrevista del presidente Díaz con el periodista James Creelman, volvió a surgir el tema con renovado impulso. Así lo comprobaba Francisco Traslosheros a fines de marzo de 1908, mismo mes y año en que se publicó la entrevista:

> Respecto a la forma, digo parte política del plan, creo que es difícil vuelvan a presentarse de un modo más conveniente las circunstancias para intentar el asalto. En efecto, acaba de expresar su opinión el presidente —creo que bien mentirosa— de que le agradaría ver formarse partidos políticos ... Piensa todo esto, y también que Sánchez Santos propuso hace tiempo reservadamente como punto de apoyo de la *palanca* que ha de levantar el partido católico y llevarlo al *poder*, la unión nuestra con la prensa católica americana y europea, sobre todo alemana, que tendría en su poder la llave de la situación con el alza y baja de valores ... Yo estoy cada día más deseoso de luchar.[233]

Poco menos de un año después, la celebración del congreso católico de Oaxaca les pareció la ocasión oportuna para tratar el tema de la organización política. Sin embargo, como hemos visto anteriormente, este congreso desvirtuó el proceso de construcción del catolicismo sociopolítico y desvió la atención al tratar exclusivamente el tema indígena. Empero, no dudamos que el asunto de la participación política fue tratado en Oaxaca, como decía Traslosheros, "de pelícano", es

232 Eduardo J. Correa, 1914, pp. 59-60.

233 AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, Pacho, Ver., 24 de marzo de 1908. El subrayado es de Traslosheros.

decir, en forma extraoficial y reservada.[234] Entre los católicos más radicales se tenía la certeza de que tarde o temprano se iría a parar "indefectiblemente" en la opción política.[235] Así lo observaban en otros países y así lo aconsejaba el quinto punto de la "Nota para encarrilar un poco los asuntos de los congresos católicos":

> Tratar reservadamente en el mencionado congreso [de Oaxaca] ..., puesto que el presidente ha declarado que vería con agrado la formación de partidos en las cámaras, y aprovechando la oportuna ocasión que al efecto se presenta con la celebración del centenario de la Independencia, si conviene la formación del Partido Católico abiertamente tal, y si en caso afirmativo, debería dársele nacimiento.[236]

Desconocemos la forma y las "reservas" con que pudo tratarse el tema político en Oaxaca, pero no dudamos de que hayan sido los Operarios Guadalupanos los que recogieron la bandera de la participación política. Podemos afirmar que, entre 1908 y 1909, había entre los Operarios Guadalupanos tres corrientes de opinión en torno a la situación política. La de los simpatizantes porfiristas, que pensaban integrar el grupo católico al Partido Nacional Porfirista. Al parecer fueron los operarios del centro del país quienes apoyaron esta corriente, y destacaban entre ellos el doctor Galindo, el poblano Francisco Traslosheros y el capitalino Antonio P. Moreno.[237]

Otro grupo lo formaron aquellos que Eduardo J. Correa denominó los "inconformes con el régimen dictatorial", y que se aliaron con el reyismo. Éstos se localizaron en el occidente del país, sobre todo en el estado de Jalisco. Según Correa, el hecho de que algunos católicos se hubiesen afiliado al reyismo fue un "error explicable", tanto por su antiporfirismo como por su ansia de entrar en la lucha política. Sin embargo, se separaron del reyismo "a tiempo y voluntariamente".[238] La separación no sólo es explicable por el hecho de que el general Reyes haya desalentado a sus partidarios en 1909, sino porque una tercera corriente entre los Operarios Guadalupanos ganaba terreno.

234 AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, Puebla, 29 de abril de 1908.

235 AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", carta a Miguel Palomar y Vizcarra, Pacho, Ver., 24 de marzo de 1908.

236 AMPV, caja 7, carpeta "Cartas de Francisco Traslosheros", "Nota para encarrilar un poco los asuntos de los congresos católicos", s. 1, s.f.

237 Eduardo J. Correa, 1915, p. 226.

238 *Ibid.*, p. 226.

Esta última proponía la participación autónoma de los militantes católicos frente al reacomodo que iban sufriendo las fuerzas políticas mexicanas. Entre 1910 y 1911 los Operarios Guadalupanos debieron trabajar con este fin, y para ello debió servirles el proyecto —ya comentado— del padre Bernardo Bergöend de formar la Unión Político Social de los Católicos Mexicanos (UPSCM). El asunto fue tratado con cierto sigilo para no herir susceptibilidades.[239] Sin embargo, la decisión de formar el partido católico no dependió sólo de los Operarios Guadalupanos, sino también del Círculo Católico Nacional y del arzobispo de México, José Mora del Río. Según Palomar y Vizcarra, este último festinó la fundación del PCN para evitar una "maniobra" del general Díaz de valerse de los elementos católicos para mantenerse en el poder cuando ya la revolución maderista prácticamente había triunfado.[240] Más específico que Palomar, Eduardo J. Correa asegura que

> la inesperada aparición del Partido Católico es el primer hecho que debe fijarse para que se vea que no obedeció a un acuerdo previo y madurado. Surgió como fruto necesario de un momento histórico y su aparición tuvo que ser precipitada porque se quiso frustrar una maniobra del ministro Limantour, que viendo desmoronarse el edificio de la dictadura, trató de apuntalarlo llamando en su auxilio elementos nuevos en política, convocados con el pretexto de formar un partido nacionalista de factura conservadora, y que debería estar integrado por católicos aunque sin dar la cara como tales.[241]

Así quedó fundado el Partido Católico Nacional a principios de mayo de 1911, pocos días antes del derrumbe del porfiriato. Aunque la decisión última de formarlo "tuvo que ser precipitada", la justificación y la intención de fundarlo venían de años atrás. Como hemos señalado, dos instituciones intervinieron para dar vida al PCN: los Operarios Guadalupanos y el Círculo Católico Nacional. De entre los primeros intervinieron, entre otros, Miguel Palomar y Vizcarra, Luis B. de la Mora, Carlos Salas López, José Refugio Galindo y Francisco Traslosheros. Del Círculo Católico capitalino participaron Gabriel Fernández Somellera, Emanuel Amor, Luis García Pimentel, Rafael Martínez del Campo, Ángel Ortiz Monasterio, Andrés Bermejillo, Agus-

[239] AMPV, caja 4, carpeta "1911", carta de Francisco Medina de la Torre a Miguel Palomar y Vizcarra, Zacoalco, 9 de mayo de 1911, y carta de J. Encarnación Preciado a Miguel Palomar y Vizcarra, Tapalpa, 16 de mayo de 1911.

[240] Miguel Palomar y Vizcarra, 1966, p. 136.

[241] Eduardo J. Correa, 1915, p. 451.

tín Caballero de los Olivos, Manuel F. de la Hoz y otros más. Además, estuvieron presentes también dos connotados periodistas católicos: Victoriano Agüeros de *El Tiempo*, y Trinidad Sánchez Santos de *El País*.[242]

Aunque Luis Cabrera escribió en 1915 que el PCN estuvo integrado principalmente por grandes terratenientes, su constitución interna fue mucho más diversificada.[243] Los terratenientes formaron, sin duda, el ala liberal conservadora del partido, y fueron quienes apoyaron incondicionalmente a hombres del antiguo régimen como candidatos del PCN. Hubo también representantes de la corriente social como Francisco Traslosheros, Trinidad Sánchez Santos y Salvador Moreno Arriaga, y algunos de la corriente demócrata como Miguel Palomar y Vizcarra, Luis B. de la Mora, Carlos A. Salas López, Félix Araiza y Manuel F. Chávez. De esta acentuada diversidad han dado cuenta no sólo quienes escribieron desde dentro del PCN, sino las polémicas que se suscitaron en torno a algunos problemas concretos.

En particular ilustra esta situación la disyuntiva que se presentó casi recién fundado el partido frente a la candidatura de Francisco I. Madero. En esa ocasión el partido se escindió en dos, ya que un grupo propuso que el PCN no apoyara la candidatura presidencial de Madero, sino la de Francisco León de la Barra, quien acababa de cubrir el interinato de Díaz cuando éste renunció en mayo de 1911. Muchos años después de este suceso, Enrique M. Zepeda Rincón recordaba que la escisión del PCN se había establecido entre los jóvenes y los viejos, entre los que ellos mismos llamaban "los renovadores y los atrasados".[244] Los primeros fueron simpatizadores de Madero y promotores de las ideas y consignas de la democracia cristiana, mientras que los segundos fueron delabarristas decididos y menos audaces en sus propuestas sociales.

[242] La participación de Trinidad Sánchez Santos en el PCN fue efímera y contradictoria. Según el padre Bravo Ugarte, Sánchez Santos pronto se separó del partido, y según Eduardo J. Correa, "nunca fue miembro de la agrupación, sino su enemigo, como francamente lo expresó en su diario *El País*". José Bravo Ugarte, 1962, p. 428; Eduardo J. Correa, 1915, p. 448. Pocos días después de fundado el partido, Fernández Somellera escribía: "Respecto a S.S. [Sánchez Santos] veremos si se compone el asunto, creemos que es probable, pues debemos unirnos estrechamente los católicos, y eso lo comprende el citado señor perfectamente." AMPV, caja 4, carpeta "1911", carta de Gabriel Fernández Somellera a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 26 de mayo de 1911.

[243] Luis Cabrera, 1915, p. 6.

[244] ADEC-INAH, entrevista Eugenia Meyer a Enrique M. Zepeda (PHO/1/47), México, 3 de abril de 1973. Cabe reiterar que este señor Zepeda no es Enrique Zepeda, jefe de la policía del Distrito Federal durante el huertismo. Antes al contrario, fue decidido antihuertista y más tarde zapatista. Véase *ut supra* capítulo VII, nota 20.

Que los ideales del maderismo hayan escindido a los militantes católicos es una realidad que ya hemos constatado anteriormente, y que se hizo manifiesta sobre todo a principios y a mediados de 1911. En efecto, a principios de ese año se suscitó la polémica entre los Operarios Guadalupanos por la publicación de la "Protesta contra los desmanes de los maderistas". En agosto de ese mismo año la polémica resurgió en la convención del PCN que optó por la candidatura presidencial de Madero, no sin agrias discusiones. Más adelante volveremos sobre ese asunto.

Por lo pronto es necesario consignar que, durante los meses de mayo, junio y julio de 1911, se organizó y se expandió el PCN en aparente unidad. Bajo el lema de "Dios, Patria y Libertad", se fundó el Partido Católico Nacional en la capital de la República el 3 de mayo de 1911. Tuvo como sede la casa ubicada en la calle de Bucareli, número 134. Aunque su programa y sus estatutos fueron elaborados presumiblemente por los Operarios Guadalupanos, éstos no ocuparon los puestos clave.[245] En efecto, los puestos directivos provisionales fueron ocupados por los integrantes del Círculo Católico capitalino: Gabriel Fernández Somellera (presidente), Emanuel Amor (primer vicepresidente), licenciado Manuel F. de la Hoz (segundo vicepresidente), Luis García Pimentel (tesorero), liceniado Carlos Díez de Sollano (secretario), licenciado Rafael Martínez del Campo (primer prosecretario) y licenciado Francisco Pascual García (segundo prosecretario).

En cambio en los estados sí fueron los centros ya constituidos de Operarios Guadalupanos los núcleos que originaron al PCN. Así sucedió en las poblaciones de los estados de Jalisco, Aguascalientes, Zacatecas, Colima, Puebla, México, Hidalgo y Michoacán. Poco más tarde el doctor Galindo, presidente de los operarios, se dedicó a fundar centros estatales del PCN en algunas capitales de provincia. Así lo hizo en Monterrey, Ciudad Victoria, Guanajuato, Querétaro, Durango y San Luis Potosí. Además, los Operarios Guadalupanos formaron centros locales en algunas poblaciones como León, Orizaba, Córdoba, Valle de Santiago (Guanajuato), San Juan del Río, Oaxaca, probablemente en Gómez Palacio, Lerdo, Tampico y Altamira.[246]

245 José R. Galindo aseguraba que los Operarios Guadalupanos fueron quienes haciéndose "eco de un sapientísimo sociólogo presentamos el proyecto de estatutos al PCN, el mismo que fue aceptado". Circular de los Operarios Guadalupanos, 1o. de septiembre de 1911.

246 La Circular de los Operarios Guadalupanos del 3 de junio de 1911 asentaba que "algunos de los nuestros tomaron parte importante en la formación del gran PCN". Y la del 1o. de agosto de ese año decía: "muchos, casi todos han tomado parte activa en la formación del PCN y han organizado buenos centros de él en tantas ciu-

Según el padre Bravo Ugarte, quien tuvo acceso a algunos documentos originales del PCN, éste llegó a tener 485 856 integrantes, repartidos en 783 centros.[247] Es probable que tal cifra corresponda a los años de 1912 o 1913, Pues en agosto de 1911, tres meses después de fundado el partido, los delegados a la convención decían representar a poco más de 70 mil afiliados.[248] Sin embargo, muy poco se conocen las cifras de militantes con que contó el PCN. Lo que sí se sabe es que logró una rápida expansión y que obtuvo triunfos considerables después de 1911.[249] De este modo, el PCN logró abrirse paso en el debate político nacional inaugurado por el ascenso del movimiento democratizador maderista. Así lo reconoció el presidente de la famosa, por desacostumbrada, XXVI Legislatura, el día de su apertura:

> Deseando que los actos de la comisión instaladora lleven el sello de la más absoluta imparcialidad, voy a suplicar que nos acompañen en esta tribuna, para que puedan presenciar de cerca nuestros actos, a cuatro presuntos diputados que representen las cuatro ideas políticas que, en mi concepto, están representadas en la nueva cámara: el Partido Constitucional Progresista, el Católico, el Radical y el Liberal Independiente.[250]

Estas palabras del licenciado Ramón Prida, que presidía la instalación de la nueva cámara, no eran sino eco de la actitud del mismo Madero hacia los ideales democráticos, mismos que habían sido expresados por éste a los militantes católicos cuando recibió la notificación oficial de la fundación del PCN en 1911. En esa ocasión, Madero respondió a Fernández Somellera:

> Considero la organización del Partido Católico de México como el primer fruto de las libertades que hemos conquistado. Su programa revela ideas avanzadas y el deseo de colaborar para el progreso de la patria de un modo serio y dentro de la Constitución. Las ideas modernas de su programa, excepción hecha de una cláusula, están incluidas en el pro-

---

dades y poblaciones cuya enumeración no hago porque haría demasiado larga esta carta".

247 José Bravo Ugarte, 1962, p. 428. Entre otras fuentes el padre Bravo Ugarte cita unas desconocidas e inéditas "Actas de las convenciones del Partido Católico Nacional".

248 Circular de los Operarios Guadalupanos, 1o. de septiembre de 1911.

249 Véanse, por ejemplo, Francisco Banegas Galván, 1960, pp. 49 y *ss.*; Eduardo J. Correa, 1915, cap. XIV; José Bravo Ugarte, 1962, pp. 425-432; Jorge Adame, 1981, pp. 172 y *ss.*, y John Rohlfes, 1977, pp. 192 y *ss.*

250 *Diario de los Debates*, 2 de septiembre de 1912. Ascendieron a la tribuna Juan Sánchez Azcona, Manuel F. de la Hoz, Juan Sarabia y Nemesio García Naranjo.

grama de gobierno que publicamos el señor Vázquez [Gómez] y yo pocos días después de la Convención celebrada en México, por lo cual no puedo menos de considerarlo con satisfacción. La cláusula a que me refiero, y que no se encuentra en nuestro programa de gobierno, es la relativa a la inamovilidad de los funcionarios judiciales, pero no constituye diferencia esencial, puesto que es cuestión que deben resolver las cámaras legislativas, sobre la cual no hemos formado aún opinión bien arraigada, pues por no juzgarla de actualidad, no la hemos estudiado con el reposo que requiere. El asunto es delicadísimo. Las personas que integran la mesa directiva provisional, todas son honorables. El hecho de que personas acomodadas se lancen a la política demuestra que ha cundido el deseo de servir a la patria, el anhelo de ocuparse de la cosa pública y la confianza que se siente en el nuevo gobierno que va a recibirse tan pronto como se retire el general Díaz. Que sean bienvenidos los partidos políticos: ellos serán la mejor garantía de nuestras libertades.[251]

Independientemente del destino posterior del PCN, de sus graves escisiones internas, de su torpe dirección y del agravamiento de la situación nacional, su nacimiento fue, para los militantes, una más de las manifestaciones del

anhelo democrático [que] se apoderó del espíritu público, cuando el pueblo sacudió su incuria y quiso tomar parte en la cosa pública ... Ciego e impetuoso se entregó el pueblo en manos de un desconocido, pero que tuvo el valor de encararse con la dictadura ... Lo cierto es esto: con el nuevo régimen fue posible hablar alto y claro, levantar la voz en las plazas públicas, manifestar el ideal político y tomar parte en cierto modo en la cosa pública.[252]

En estas circunstancias, los católicos consideraron como "el primer deber" lanzarse a la palestra partidaria.[253] Aunque la "idea católica" de la gestión política no era uniforme ni siquiera entre quienes se afiliaron al PCN, sus dirigentes trataron de unificar criterios. Para ello elaboraron varios documentos y estudios. Cabe destacar, en primer lugar, el programa y los estatutos del PCN aparecidos el 11 de mayo de 1911, luego de la primera reunión constitutiva. El programa se iniciaba con las siguientes palabras:

[251] Cit. en Francisco Banegas Galván, 1960, p. 50. El telegrama fue enviado el 24 de mayo de 1911 desde El Paso, Texas.

[252] AMPV, caja "Correspondencia Archivo 4", carta de José Gutiérrez Hermosillo a Miguel Palomar y Vizcarra, Guadalajara, 3 de agosto de 1912.

[253] *El Centro*, 15 de junio de 1911.

En la gravísima situación actual de la patria —situación de cuyas causas no es ahora tiempo de juzgar, porque siendo la suprema necesidad la de unirnos no debemos increparnos— ha tenido que formarse en todo el país como por impulso irresistible el Partido Católico Nacional que, uniendo a todos los hombres de buena voluntad, quiere contribuir a la salvación de los sagrados intereses sociales, nacionales y religiosos. El partido que formamos no vuelve los ojos al pasado, sólo los pone en el presente, y así, trabajará porque los espíritus se orienten hacia un porvenir de verdadera paz política y social que no pueden lograrse sin estos dos grandes bienes: la justicia y la libertad... Para ese fin necesitamos los católicos ejercitar nuestros derechos políticos como ciudadanos, y por eso creemos necesario colocarnos, y nos colocamos, sobre el terreno de la legalidad.[254]

Luego de reflexionar sobre los problemas nacionales que consideraba más agudos, el programa resumía en ocho puntos los principales objetivos del PCN: *1*) derecho de exigir la reforma de las leyes sólo por medio de la legalidad, sobre la base constitucional de la libertad religiosa; *2*) defender la independencia y la integridad del territorio nacional; *3*) trabajar para hacer efectiva la libertad de enseñanza y para que no se hiciera de ella "una criminal irrisión"; *4*) empeñarse para que fueran realidad las instituciones democráticas y republicanas, principalmente las del libre sufragio, para lo cual se aceptaba el principio de la no reelección "en su mayor amplitud" para los poderes ejecutivos federales y estatales; *5*) propugnar el establecimiento de la inamovilidad del Poder Judicial como la mejor garantía de su independencia y el medio más eficaz de establecer y consolidar la paz en la República; *6*) esforzarse por aplicar a los "modernos problemas sociales para bien del pueblo obrero y de todo el proletariado agrícola e industrial las soluciones que el cristianismo suministra como las únicas que, conciliando los derechos del capital y del trabajo, podrán ser eficaces para mejorar las condiciones de vida de las clases trabajadoras, sin perturbaciones del orden y sin menoscabo de los derechos de los capitalistas o empresarios"; *7*) empeñarse en la fundación, desarrollo y fomento de instituciones de crédito para la agricultura y la industria en pequeño, a fin de sustraerlas de la usura y para favorecer el libre desenvolvimiento de esas "principales fuentes" de riqueza pública, y *8*) inspirándose en la democracia, el patriotismo y la religión, sintetizar su programa en el lema: "Dios, Patria y Libertad".[255]

Los estatutos prescribían las formas concretas de organización y

[254] *Partido Católico Nacional*, 1911, p. 1.
[255] *Partido Católico Nacional*, 1911, pp. 4-5.

gestión del centro nacional y de los centros estatales y locales del PCN. Luego de la fundación del partido, la prensa católica contribuyó en mayor o menor medida a la difusión de sus presupuestos. En particular, fueron importantes los órganos periodísticos que se fundaron para apoyar de modo directo la gestión del PCN. Desde finales de 1911 y durante 1912, hicieron su aparición: *El Partido Católico* (Guadalajara), *Verdad y Justicia* (Zamora), *El Partido Nacional* (Morelia) —que luego fue remplazado por *El Heraldo*—, *El Centro* (México), *El Cruzado* (México), *El Demócrata* (Zacatecas), *El Eco Social* (Aguascalientes) y, desde luego, *La Nación*. Este último fue la publicación oficial del centro nacional del partido. Fernández Somellera intentó fundarlo desde fines de mayo de 1911, pero no lo logró sino hasta el 1o. de junio de 1912, que fue la fecha de la aparición de su primer ejemplar.[256] Como director fue nombrado quien lo era de *El Regional* de Guadalajara, el licenciado Eduardo J. Correa. Además, José Villela intentó iniciar una agencia de noticias que informara desde la ciudad de México a los diversos periódicos locales del PCN ya fundados o por fundarse.[257] Es probable que esta agencia no haya tenido éxito, y que Villela y su equipo se hubieran de conformar con la publicación de *El Cruzado*, que sostuvieron durante los últimos meses de 1911. Sin duda, la orientación manifiestamente delabarrista de Villela y de *El Cruzado* no agradaron a los militantes del PCN de otras regiones.

El apoyo que la prensa católica —general o específica del PCN— dio al desarrollo del partido se vio complementado con la aparición de algunos estudios más especializados. Uno de ellos, por estar destinado a los Operarios Guadalupanos —promotores natos del PCN en los estados—, puede considerarse como el más significativo. Se trató de la publicación de la *Guía Teórico-práctica del PCN*, que no era sino una ampliación y adaptación del texto que el padre Bernardo Bergöend había redactado dos años antes bajo el título de "Unión Política y Social de los Católicos Mexicanos". La *Guía* la publicaron los Operarios Guadalupanos tapatíos con el fin de unificar los criterios de los militantes del PCN —y de los católicos en general—, pues ya a fines de 1911 aparecían sus primeros problemas:

[256] Fernández Somellera pretendía crear un "gran diario del partido para estar del todo independientes"; pensaba conseguir mil donativos de 500 pesos cada uno. AMPV, caja 4, carpeta "1911", carta de Gabriel Fernández Somellera a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 26 de mayo de 1911.

[257] AMPV, caja 4, carpeta "1911", carta de José Villela a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 21 de octubre de 1911.

> No bien acaba de nacer entre nosotros el Partido Católico Nacional y ya se halla rodeado de enemigos. A su izquierda surgieron todos aquellos que sólo al oír la palabra *católica* sienten hervir en sus venas sangre jacobina. A su derecha se alzaron muchos católicos que durmiendo un sueño de extática beatitud, despertaron azorados al oír el toque del clarín que anunciaba la formación de nuestro partido ... [De entre los católicos] unos por conveniencia se han pasado al bando contrario y otros nos gritaron que éramos unos imprudentes y que preparábamos con nuestras bravatas días de luto y desolación para la Iglesia mexicana ... mediten pues los católicos cobardes estas palabras y vean si con su conducta *demasiado prudente* no están haciendo el juego a nuestros contrarios ... existe el peligro y existe latente en nuestro mismo partido.[258]

Con semejantes propósitos, Francisco Barrera Lavalle publicó en octubre de 1911 el libro titulado *En Defensa del Partido Católico Nacional*. Este texto era una colección de artículos en los que el autor defendía el derecho de los católicos para abrirse paso en medio del "unánime despertar del espíritu público". Para Barrera, la caída del "gobierno absoluto" que por 35 años había dominado al país era el hecho providencial que anunciaba "la constitución de partidos de *principios* que no podrán menos de ejercer benéfica influencia en el desenvolvimiento político de México, cansado ya del desolador personalismo".[259]

Uno de esos partidos —que no el único— era el PCN, que sin propugnar los principios del "viejo partido conservador", defendería los derechos legítimos de la Iglesia, tal como lo hacían otros partidos católicos con legitimidad y legalidad en Alemania, Bélgica, Suiza e Italia. Al mismo tiempo que Barrera difundía estas ideas, empezaron a aparecer en la ciudad de México otros estudios anónimos sobre el tema: "Concepto Católico de la Política Mexicana" (agosto de 1911), "El Episcopado Mexicano" (octubre de 1911), "Criterio Cierto en Política" (agosto de 1912), "Personalidad Política de la Iglesia y de los Católicos" (diciembre de 1912). Todos ellos tuvieron diversas ediciones y fueron elaborados con la finalidad de formar un folleto que debía aparecer, y que de hecho apareció, bajo el significativo título de *El Resurgimiento Mexicano*.[260] Aunque los autores permanecían en el

[258] "Guía teórico-práctica del Partido Católico Nacional", *Restauración Social*, diciembre de 1911. La "Guía" continuó apareciendo por capítulos en los siguientes números de esta publicación.

[259] Francisco Barrera Lavalle, 1911, p. III.

[260] Fue publicado íntegro en México, y por secciones en Morelia y también en el folletín de *La Nación*. Véase *El Resurgimiento*, 1913, y *La Nación*, 13 a 29 de septiembre de 1913.

anonimato, no eran sino Agustín Martínez Ayala, José Villela, Juan Ortega González y Leopoldo Villela, todos ellos redactores de *El cruzado*.[261]

Varias eran las ideas principales que predominaban tanto en estos estudios como en la prensa partidaria del PCN y en los discursos y cartas de los militantes. Para empezar, pretendían abrirse paso en los asuntos públicos a base de "legalidad", es decir, no por la fuerza de las armas ni por concesión del mandatario en turno. Indudablemente que en esta actitud estaba presente la dura autocrítica que los jóvenes católicos ya habían hecho de la política de conciliación. Entre ellos destacaron, sin duda, tres abogados: Miguel Palomar y Vizcarra, Carlos A. Salas López y Eduardo J. Correa. Este último, aunque reconocía que en "alguna época" los católicos simpatizaron con Díaz —pues no pudieron escapar de la "corriente de admiración" que éste despertó— también afirmaba que en los postreros años de su actuación hubo "muchos" que criticaron y no admitieron sus decisiones:

> Vengamos a cuentas, señores, católicos porfiristas... Si [Díaz] nos hubiera dejado libertad y no hubiese afeminado los caracteres ya tuviéramos como derecho lo que se nos dispensó como limosna... ¡Si al menos hubiese sido con provecho! Pero nada de esto. Nos daba como merced lo que nos correspondía en estricta justicia, lo que conforme al derecho natural no podía negarnos, y cogidos en la trampa de la concesión, muchísimos loarón una política maquiavélica ... A cambio de un ficticio bienestar presente, los católicos liberales entregaron el porvenir de la patria.[262]

Para lograr tal legalidad reconocían —al fin— "la parte política" de la Constitución.[263] Además, presentaban un proyecto político autónomo. En esto se inspiraban en los partidos católicos europeos que habían logrado, con mayor o menor éxito, un espacio legítimo en sus respectivas naciones. Aducían también la experiencia de sus correligionarios latinoamericanos. En concreto, el programa del PCN hacía referencia explícita a Gabriel García Moreno —"el mártir del Ecuador"—, que en nombre de la libertad había pretendido abrir el espacio político a los católicos.[264] Sin duda, estas ideas eran deudoras de la

[261] AMPV, caja 4, carpeta "1911", carta de [Leopoldo Villela] a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 29 de octubre de 1911.

[262] Eduardo J. Correa, 1914, pp. 63-65.

[263] "Concepto Católico de la Política Mexicana", *El Resurgimiento*, 1913, p. 13.

[264] *Partido Católico Nacional*, 1911, p. 6. Indudablemente que la actuación de García Moreno fue más compleja; pero en este caso el programa sólo aducía el hecho

postura que de tiempo atrás habían tomado los católicos liberales, aunque los sociales y demócratas no se reconocieran en ellas. En efecto, el PCN, al aceptar la "parte política" de la Constitución y al declararse republicano y demócrata, tomaba una de las consignas fundamentales del catolicismo liberal. Sin embargo, se distanciaba de éste por la postura que guardaba frente a la "cuestión social". Con ello se asimilaba al proceso de desarrollo que experimentaron en Europa las corrientes demócrata-cristianas.[265]

Con esta postura los católicos lograron dos cosas: primero, hacerse un espacio en los regímenes liberales y, segundo, atender las demandas de los sectores que estos mismos regímenes desatendían o menospreciaban. De modo que reclutaron su clientela no sólo entre los eclesiásticos, sino también entre algunos campesinos, artesanos, obreros, pequeños propietarios, profesionistas de grupos medios y terratenientes. Sin embargo, el hecho de que hubiese otros creyentes de estos mismos sectores que eran afiliados o simpatizantes de otras corrientes políticas, oasionó problemas no sólo en el nombre de "católico" dado al partido, sino en la contextura política del PCN. De ello daba cuenta, a mediados de 1911, el padre Arnulfo Castro desde Inglaterra:

> Una cosa me deja un poco inquieto y lo mismo pareció a algunas otras personas, y es el nombre del Partido *Católico* Nacional. Claro está que es *en sí* inmejorable y que los católicos debían presentarse como tales sin cobardías y disfraces indignos; pero el nombre tiene a mi modo de ver un inconveniente y es el que los enemigos y aun el pueblo *identifiquen* el Partido Católico con los católicos y aun con la Iglesia católica; que a todo aquel que por una razón o por otra no pertenezca al partido se le llamará no católico. En resumen, que el nombre de católico, por un lado se reducirá a los de ese partido político, y, por el otro, los defectos y aun las faltas que ese partido pueda cometer —que al fin es humano— se harán extensivas a todos los católicos. Esto, sin duda, es un grave inconveniente. Pero la cosa está hecha y sin duda que habrán tenido razones.[266]

Tal como lo suponía el padre Castro, al menos tres razones adujeron los militantes mexicanos por haber denominado "católico" al PCN. La primera fue de orden teórico y la fundamentaron en la co-

---

de que fue católico y de que defendía la libertad, menos para "el mal y para los malvados".

[265] Jean-Marie Mayeur, 1986, p. 120.

[266] AMPV, caja 4, carpeta "1911", carta de Arnulfo Castro a Miguel Palomar y Vizcarra, Ore Place Hastings, 21 de junio de 1911.

rriente del catolicismo intransigente. En efecto, el PCN se fundamentó en una visión totalizante de la vida política y social derivada de los documentos pontificios de la época que proponían una opción netamente católica en todos los órdenes. Al igual que había acontecido en otros países, se manifestó en México durante el porfiriato la corriente política de quienes se inspiraban en el catolicismo intransigente. Nadie lo escribió mejor que Eduardo J. Correa.

> Los católicos íntegros no pudimos sentirnos conformes de vivir como parias en nuestro propio país, privados del ejercicio de los derechos ciudadanos, y aun de algunos de los naturales, ya que no podíamos educar libremente a nuestros hijos, ante la tutela del Estado en Materia de enseñanza. Y los sociólogos [católicos] que, consagrados al estudio, veían que la calma aparente en que se vivía, anuncio era de tempestades, tampoco se resignaban a convertirse en augures de catástrofes sin cooperar a impedirlas.[267]

La segunda razón que se adujo para calificar de "católico" al PCN se derivó de la anterior: se trataba de organizar un partido de principios y no "personalista". Así lo explicaba *El Partido Católico* de Guadalajara cuando contestaba "los tremendos cargos" que *El Pueblo* le hacía. Afirmaba el primero que el PCN se llamaba así porque sostenía una posición política no de católicos, sino católica. Con ello pretendía tomar en toda su integridad la visión del cristianismo —naturalmente, del intransigente—, y no como los socialistas que portaban la imagen de Jesucristo, pero con ideas "no católicas".[268] Por último, una tercera razón de orden pragmático adujeron los militantes del PCN. Con el nombre de católico se identificaban en otros países algunas agrupaciones políticas: el Partido Católico Belga —"que está en el poder hace 27 años"—, el Centro Católico Alemán, el Partido Católico Chileno y la Unión Electoral Católica Italiana.[269]

Si el epíteto "católico" les representó dificultades, hubo otro que no fue menos problemático: el de "conservadores". Aunque este último no fue invocado por ellos, sí lo fue por sus adversarios políticos. Inmediatamente trataron de deshacerse del estigma aduciendo que tal calificativo ni siquiera los hería, ya que como alegaba el texto de *El Resurgimiento Mexicano*, los integrantes del PCN eran tan republicanos y aun más demócratas que los mismos liberales.[270] Miguel Palo-

[267] Eduardo J. Correa, 1914, p. 56.
[268] *El Partido Católico*, 31 de diciembre de 1911.
[269] *Idem*.
[270] "Concepto católico de la política mexicana" en *El Resurgimiento*, 1913, p. 13.

mar y Vizcarra argumentó que el estigma de "conservadores" tampoco les correspondía ya que los verdaderos católicos conservadores que había en México vieron con disgusto el nacimiento del PCN. Para estos últimos, decía Palomar, el partido no representaba ninguna ventaja, pues mientras el PCN buscaba la reforma social, ellos no la veían con buenos ojos ya que gozaban de los "encantos" de la patria. La actitud de estos católicos no le extrañaba pues en otros países, como Francia, también se oponían a la nueva "corriente democrática" nacida dentro del cristianismo. Palomar añadía que, aun más que con los liberales, los católicos demócratas debían vérselas con sus propios correligionarios conservadores:

> El elemento de combate y el enemigo principal con que han tenido que tropezar [los demócrata-cristianos] son principalmente esas corrientes conservadoras que están dentro del catolicismo y dentro de las tendencias católicas que se desarrollan en una nación.

Palomar y Vizcarra continuaba su reflexión oponiendo a esta actitud conservadora de algunos católicos y a la actitud del mismo Díaz, que había sido un "conservador jacobino", el nuevo estado de cosas:

> La última reflexión que yo quería hacer presente a ustedes [es] sobre los beneficios que ha traído a nosotros la corriente democrática y que ha llegado el momento para que todo partido pueda lograr sostenerse convenientemente [*sic*] necesita ser demócrata.[271]

El enfrentamiento se hacía a varios niveles, pues mientras Palomar aseguraba que los conservadores habían formado y formaban un "partido burgués", los demócratas pretendían ahora crear un partido popular. Mientras los conservadores seguían siendo regalistas y monarquistas, los demócratas propugnaban la libertad, la no reelección y la representación política. Contra su costumbre, Palomar y Vizcarra veía en el triunfo de los liberales mexicanos la "razón providencial" que hizo desaparecer en el Cerro de las Campanas al partido conservador. Si antes y después de 1911, Palomar y otros católicos tuvieron consideraciones menos estrictas para los conservadores mexicanos del

[271] AMPV, caja 22, carpeta 1, Miguel Palomar y Vizcarra, Discurso pronunciado en la Primera Convención del PCN, Centro de Jalisco, en 1911 [Guadalajara, 1911]. Las ideas que a continuación se citan son de este texto. Posteriormente Palomar y Vizcarra escribió: "detestable discurso". Es probable que el fracaso final del PCN, y de toda la orientación demócrata-cristiana de los mexicanos más tarde, le hayan hecho cambiar de opinión. Pero en 1911 éstas eran sus ideas.

siglo XIX, alrededor de estos años la propuesta democrática del maderismo les abrió una perspectiva que encontraron también en el cristianismo.

Más que su constitución propia y la bondad de sus propuestas, fue la situación nacional la que explica el desarrollo del PCN y sus intentos de vinculación popular. Sin duda estos intentos se encontraban dentro del partido, anidados en la corriente demócrata cristiana, pero ciertamente no hubiesen podido florecer sin la movilización generalizada de la sociedad, antes y después de la caída del porfiriato. Entusiasmado y amenazante, *El Partido Católico* de Guadalajara decía a finales de 1911:

> La fuerza y la vitalidad del Partido Católico están vinculadas en el pueblo. El día que el partido no contase con su apoyo porque hubiera faltado a su programa olvidándose de que debe trabajar por el bienestar del mismo pueblo... mereceríamos ver que nuestra agrupación política desapareciera en medio de las maldiciones de la nación entera, como cayó el Partido Científico Liberal. Es por tanto nuestro deber más estricto dedicarnos con todo empeño a estudiar teórica y prácticamente la solución de los graves problemas sociales a la luz del catolicismo social. Con tal fin comenzamos a publicar en este número la celebérrima encíclica *Rerum Novarum*... la verdadera carta del proletariado.[272]

Tanto estas palabras de *El Partido Católico* como la filípica de Palomar y Vizcarra contra los conservadores católicos tenían su razón de ser. Ambas se inscribían en el intento del sector más radical del PCN por hacer de él un partido demócrata y popular de sello cristiano. Ahora bien, las palabras de Palomar a las que hemos venido haciendo referencia fueron pronunciadas como discurso de ocasión al celebrarse la primera convención para formar el centro del PCN en Jalisco a finales de 1911. Es probable que toda su argumentación anticonservadora haya respondido a la necesidad de dejar en claro cuáles eran los nuevos ideales que propugnaba el partido, y cuáles los compromisos fundamentales de la democracia cristiana. Todo ello formaba parte de la situación interna por la que atravesaba el PCN. En efecto, la aparente unidad que sus integrantes manifestaron ante los principios teóricos, pronto mostró la diversidad ante la necesidad de optar por candidatos concretos que los representaran. Y no fue nada más una discusión en torno a la supuesta bondad o conveniencia de un candidato, sino que tocó el fondo de los basamentos ideológicos de los

[272] *El Partido Católico*, 26 de noviembre de 1911.

tres grupos —liberal, social y demócrata— que desde un principio conformaron el PCN. Como ya lo hemos adelantado, la discusión por la candidatura presidencial en la convención de agosto de 1911 mostró esta fractura de origen en el recién fundado PCN.

El 18 de agosto de ese año —tercer día de la convención—, después de largas discusiones, el PCN votó las candidaturas Madero-De la Barra como la fórmula que adoptaría en la contienda electoral de octubre de 1911. La convención se encontraba dividida en dos grandes grupos: los maderistas y los delabarristas. Además, había un pequeño grupo de reyistas y otro de indecisos que proponían la abstención del partido en estas elecciones. Según el doctor Refugio Galindo, partidario de esta última postura y delegado a la convención del PCN, "los adictos al señor Madero provenían de algunas regiones en que masas del pueblo bajo habían hecho oír su parecer, en tanto que los favorables al señor licenciado De la Barra provenían de las clases más elevadas de la sociedad".[273]

Para evitar el enfrentamiento entre los propios miembros del partido, Galindo propuso la abstención. Sin embargo, luego de enconadas discusiones y repetidas votaciones, se llegó a la elección de un candidato para la presidencia. De este modo, la convención votó la candidatura presidencial de Madero por 35 mil votos, contra la de De la Barra que obtuvo 31 mil votos. Además, dos mil votos fueron otorgados al general Reyes y tres mil fueron depositados en blanco.[274] 15 días después, el doctor Galindo informaba con lujo de detalles a los Operarios Guadalupanos las vicisitudes de la convención. Desde luego que no dejaba de mostrar su disgusto —antimaderista como era— por la elección de quien otros operarios consideraban "el apóstol de la democracia".

Así las cosas, Galindo habló de lo inoportuno de la elección, de las fraudulentas maniobras de la mesa directiva, de que el partido se había enajenado las voluntades de las regiones no maderistas y de que, con esta decisión, se habían malogrado los esfuerzos de los Operarios Guadalupanos. Es más, olvidando su prédica demócrata cristiana, lamentaba que el PCN se hubiese enajenado también las voluntades "de casi todas las clases elevadas de la sociedad" y de que se hubiese oído el parecer del "pueblo bajo" que estaba representado en el partido.

[273] *Idem.*

[274] *El Cruzado* daba más o menos las mismas cifras, aunque le atribuía a Madero menos votos. Según este periódico los votos se distribuyeron así: Madero, 33 mil; De la Barra, 31 mil; Reyes, mil; en blanco, 3 mil. *El Cruzado*, 27 de agosto de 1911. Los datos del texto los aportaba el doctor Galindo.

Visceral como era, el doctor Galindo proponía a los operarios la separación del partido —convertido ahora en una "simple masa electoral"— y la formación de una nueva "liga católica y política" que, aunque no llevara nombre de partido, luchara por la implantación de la democracia cristiana.[275]

Ni qué decir que las consideraciones de Galindo fueron enfrentadas por los Operarios Guadalupanos partidarios de la candidatura presidencial de Madero. En Guadalajara el centro del PCN publicó un volante en donde aclaraba que el partido no se separaba de la primera fórmula Madero-De la Barra.[276] Más tarde difundió también un desplegado que contenía las fotografías de los dos personajes, invitando "a votar por el insigne apóstol de la demoracia y por el leal e inmaculado gobernante" que era en esos momentos presidente interino.[277] En Aguascalientes, Carlos A. Salas López informaba que, "como era natural", el maderismo había cundido por todo el estado, que no había un solo elector antimaderista, que "todas las clases sociales" eran partidarias de Madero y que los aguascalentenses seguían viendo en "el apóstol de la democracia la salvación de la patria". Todo esto había aumentado, añadía Salas, desde que el PCN había resuelto apoyar la candidatura de Madero.[278].

Por su parte, Miguel Palomar y Vizcarra volvió a contender con el doctor Galindo por tratar de polarizar nuevamente a los Operarios Guadalupanos hacia la corriente antimaderista, tal como lo había pretendido cuando la publicación de la "protesta" contra Madero en diciembre de 1910. Palomar le reclamaba haber dado de nuevo un "golpe grave" a los operarios, y haber dado ejemplo de desunión, indisciplina e indiscreción. Desde luego que Galindo se defendía en una prolija carta y no daba un solo paso atrás, sino que, haciendo gala de desprecio hacia Madero y los maderistas, terminaba diciendo:

> No me sorprende la noticia de que la fórmula Madone-De la Barra [*sic*] ha caído bien en las masas jaliscienses. Así lo esperaba yo. Así como esperaba también, y los hechos no me chasquean, que caería muy mal en las otras regiones [no maderistas] que digo en mi carta.[279]

275 Circular de los Operarios Guadalupanos, 1o. de septiembre de 1911.

276 AMPV, caja 4, carpeta "1911", Volante, Centro de Jalisco del PCN, Guadalajara, 1911.

277 AMPV, caja 4, carpeta "1911", Desplegado Centro de Jalisco del PCN, Guadalajara, 1911.

278 ACASL, carpeta "Partido Católico", Carlos A. Salas López, "Situación Política de Aguascalientes en octubre 1o. de 1911" [Aguascalientes, 1911].

279 AMPV, caja 4, carpeta "1911", carta de Galindo a Miguel Palomar y Vizcarra, Tortugas-Temascalillos, 16 de septiembre de 1911.

Por esas mismas fechas, Aniceto Lomelí, operario guadalupano de Aguascalientes, trató de mediar en la pugna desatada entre el doctor Galindo y los "apóstoles de Madero" anidados entre los Operarios Guadalupanos. Le proponía a Palomar y Vizcarra que tomase como árbitro de la discusión al arzobispo de México, pues sería el único capaz de poner en paz al doctor Galindo, ya que, decía Lomelí, éste tenía su "tramojo" en las manos de aquél.[280] Es probable que haya sido el mismo arzobispo Mora del Río quien haya convencido a Galindo de la bondad de la candidatura de madero y de que éste era el candidato más conveniente para los católicos. El mismo Mora del Río confesaba haber recibido de Madero la confirmación de que la Iglesia tendría más libertad, situación que el mismo arzobispo comprobaba. Así lo informaba al padre Troncoso en agosto de 1911. Y dos meses antes, también le había escrito: "Tengo seguridad, dada por Madero, de que nos dejará en plena libertad; pero yo quiero que esa libertad sea legal y no solamente de hecho, con leyes que son para nosotros la espada de Damocles suspendida sobre nuestras cabezas".[281]

Para entonces ya debía ser conocida la postura conciliatoria de Madero hacia la Iglesia. No sólo por el reconocimiento del PCN ni por sus contactos personales con los militantes o prelados católicos, sino por las ideas vertidas en 1908 en *La Sucesión Presidencial en 1910. El Partido Nacional Democrático*. En esta obra Madero comprobaba el hecho de que tanto la prensa católica como algunos integrantes dispersos del extinto "partido conservador", eran ahora antirreeleccionistas y demócratas.[282] Además, dedicaba comedidas palabras al clero y a los católicos mexicanos:

> El clero mexicano ha evolucionado mucho desde la guerra de Reforma, pues lo que ha perdido en riqueza, lo ha ganado en virtud. Además, el clero seglar siempre ha sido partidario del pueblo; el que ha tenido la dominación es el regular, pero éste ha perdido todo su prestigio en México y ya no intentará un imposible como sería que retrogradáramos más de medio siglo. Decimos esto, porque no nos parece oportuno preocuparse por la influencia del clero, porque éste se ha identificado con las aspiraciones nacionales, y si llega a ejercer alguna influencia moral en los votantes, será muy legítima; la libertad debe cobijar con sus amplias alas a todos los mexicanos, y no sería lógico pedir la libertad para los

280 AMPV, caja 4, carpeta "1911", carta de A. Lomelí a Miguel Palomar y Vizcarra, Aguascalientes, 1o. de octubre de 1911.

281 AGMJ, caja 29, carpeta "1911", cartas de José [Mora del Río], arzobispo de México, a José M. Troncoso, México, 23 de junio y 1o. de agosto de 1911.

282 Francisco I. Madero, 1985, p. 280.

que profesamos determinadas ideas y negárselas a los que tienen ideas diferentes. Con esa política, falsearíamos la libertad y caeríamos en el extremo opuesto. Es pueril temer en nombre de la libertad, la luz de la discusión. Mientras las armas del pensamiento sean usadas libremente por todos los mexicanos, no debemos temerlas. Que unos profesen una fe, otros otra; que unos crean en la eficacia de unos principios y otros los juzguen perniciosos; poco importa; por el contrario: que vengan las luchas de la idea [*sic*] que siempre serán luchas redentoras, pues el choque de éstas siempre ha brotado la luz, y la libertad no la teme, la desea.[283]

Estos conceptos, vertidos en 1908, los vieron confirmados los católicos a medida que el movimiento maderista iba tomando auge. Y más todavía cuando, ya formado el PCN, el mismo Madero hizo a Gabriel Fernández Somellera "grandes proposiciones, algunas de ellas de trascendencia".[284] Esto lo comunicaba Luis B. de la Mora a Palomar, una semana antes de la convención del PCN, y ello debió persuadir aún más a los católicos partidarios de la corriente democrática de que era el maderismo el cauce nacional que ofrecía mayores ventajas a las propuestas que, de tiempo atrás, pretendían instaurar en el país. Por otra parte, el maderismo coincidía también con las perspectivas populares de los demócratas cristianos. Al contrario de lo que pensaban sus correligionarios sociales y liberales, era la vinculación con los intereses populares lo que le daría al PCN la cohesión y la fuerza. Así lo explicó poco después Eduardo J. Correa: "Lo que importa es contar con los de abajo, para escaparlos del peligro y para que nos auxilien en la acción social, ya que son el número y, por lo mismo, la fuerza".[285]

Sin embargo, para los sociales y liberales católicos eran más bien los integrantes de las "clases superiores" los que debían determinar las decisiones políticas. Así lo explicaba *El Cruzado*, periódico católico y delabarrista que nació a fines de agosto de 1911. Adhiriéndose a un artículo de *El Amigo de la Verdad*, aseguraba el 1o. de octubre de 1911 —día en que se efectuaban las elecciones primarias extraordinarias para elegir presidente y vicepresidente— que había dos corrientes políticas que se disputaban la nación: la corriente popular, que luchaba por Madero, y la corriente de las "clases directoras". Esta última, aseguraba *El Cruzado*, la formaban el Partido Radical, el Partido Evo-

283 *Ibid.*, pp. 268-269.

284 AMPV, caja 4, carpeta "1911", carta de Luis B. de la Mora a Miguel Palomar y Vizcarra, México, 12 de agosto de 1911.

285 ACASL, carpeta "Partido Católico", carta de Eduardo J. Correa a Carlos A. Salas López, México, 24 de julio de 1912.

lucionista y "la parte culta" del PCN.[286] Olvidaba *El Cruzado* que él mismo había tenido que justificar la candidatura de Madero, aduciendo la honradez de los delegados del PCN, que éstos habían elegido a Madero porque veían en él la encarnación de las reivindicaciones que buscaban la "mayoría de los adherentes" del partido católico. Según el mismo periódico esta mayoría estaba compuesta por artesanos, labradores y obreros.[287] Si a ellos añadimos los sectores medios antiporfiristas del occidente y algunos de los dirigentes del PCN, manifiestamente anticientíficos, fácil es deducir por qué Madero les resultó el candidato más apropiado. En efecto, De la Barra, aunque respetable, "leal e inmaculado", no encarnaba del todo las ambiciones de poco más de la mitad de los integrantes del PCN.

Quizá esta perspectiva pudo haber cambiado posteriormente, pero a finales de 1911 la apertura democrática instaurada por el maderismo, las mismas ofertas de Madero al PCN y la propia encarnación que hizo el líder del anhelo de cambio y de reforma, decidió a los militantes demócratas del partido para vincularse con el movimiento maderista. En ese momento les pareció, sin duda, que este movimiento era el cauce por el que entrarían de nuevo al debate nacional, que ya en él podrían proponer las reformas sociales, económicas y políticas que de tiempo atrás formulaban. Al menos así lo veía el sector del partido que había optado por los criterios demócratas cristianos. Sin duda, en esos meses finales de 1911, tales criterios coincidían con las propuestas maderistas más aún que con las de los propios correligionarios que formaban la "parte culta" del partido católico.

286 *El Cruzado*, 1o. de octubre de 1911.
287 *Ibid.*, 27 de agosto de 1911.

CONCLUSIONES

I. La historia del catolicismo sociopolítico en México se inscribe de un contexto mayor. Se inscribe, en efeto, dentro del contexto que originó a los partidos católicos europeos y latinoamericanos y que, posteriormente, se consolidó en la llamada democracia cristiana. Dos corrientes se mezclaron entre sí y originaron la participación de los católicos como grupo constituido en las sociedades de los siglos XIX y XX: la del catolicismo liberal y la del catolicismo intransigente. El primero intentó el acuerdo entre el mundo surgido de las reformas y de las revoluciones y del cristianismo, y el segundo se opuso, a su vez, a tal acuerdo. En contrapartida, el catolicismo intransigente elaboró un proyecto de sociedad "netamente cristiana", que suponía, primero, la desaparición del enemigo, aunque luego —en vista de las circunstancias— optó por representar a la Iglesia y abogar por sus supuestos derechos sobre la sociedad. Justamente fueron las circunstancias históricas las que hicieron surgir tres vertientes dentro del catolicismo intransigente: la tradicionalista, la social y la demócrata. Todas ellas se inspiraban en una perspectiva política, a la que añadían, como fundamental, la búsqueda de la solución a la "cuestión social" originada por el desarrollo de la nueva economía. De esta preocupación dieron testimonio no sólo los escritos y actividades de los militantes, sino las mismas autoridades eclesiásticas. Fue, sin duda, el papa León XIII quien dio el espaldarazo a este movimiento y quien a través de múltiples documentos —particularmente la encíclica *Rerum Novarum*— lanzó a los católicos por un camino inédito. Esta historia conformó el gran telón de fondo en el que se desarrolló el catolicismo mexicano. Sin considerar este proceso de formación internacional, el movimiento mexicano perdería muchas de sus dimensiones y de sus contradicciones. Por otra parte, la actuación de los militantes mexicanos no sólo debe explicarse en función de la fe o de los dogmas católicos, sino también en función de la situación que guardó la sociedad. Así, los grupos católicos fueron deudores tanto de sus propios principios y contradicciones, como de las circunstancias y contradicciones de la sociedad porfiriana.

II. La publicación de la encíclica *Rerum Novarum* en la ciudad de México —justo un mes después de su promulgación en Roma— causó un gran revuelo en la prensa católica capitalina. Por lo menos tres periódicos católicos y uno liberal la transcribieron íntegra. Al mismo tiempo, se suscitó la acostumbrada polémica interperiodística de la época. Todo ello contrastó con el silencio episcopal que rodeó a la encíclica. A excepción del obispo de Yucatán, ningún otro prelado mexicano la presentó mediante una carta pastoral. Este hecho contrasta tanto con la importancia del documento como con la costumbre de los obispos mexicanos de presentar las letras pontificias. El silencio episcopal se explica por la primacía de la política de conciliación y por el progresivo dominio que iban logrando los ideales del catolicismo liberal sobre los del catolicismo intransigente. Este último se encontraba aún refugiado en la prensa y entre aquellos católicos —clérigos y seglares— que trataron de poner en práctica las prescripciones de la encíclica.

III. Durante la última década del siglo XIX predominó la política de conciliación de rivalidades entre el Estado y la Iglesia mexicana. Sin embargo, entre los militantes católicos, esta preponderancia no fue unánime sino hasta bien entrado el decenio. De modo que en 1891, la *Rerum Novarum* actuó como justificación del antiporfirismo aún vigente, antiporfirismo que poco a poco se fue diluyendo en un antiliberalismo nunca ausente entre los católicos intransigentes. Al lado de ellos fueron los católicos liberales —seglares y obispos— los que prevalecieron hasta fines del siglo. Fue entonces cuando la política de conciliación se vio reflejada en la prensa católica, en las organizaciones laborales, en las prescripciones de documentos episcopales y en algunos acontecimientos.

IV. Al paso del siglo, las fuerzas católicas experimentaron un periodo de renovación. Fue la conciencia de la llamada "cuestión social" la que pareció ser nuevamente el detonador que motivó tal transformación. A ello contribuyeron la formación lenta y casi imperceptible que fueron recibiendo algunos jóvenes católicos —clérigos y seglares— tanto en el país como en el extranjero, y la promulgación no sólo de la encíclica *Rerum Novarum*, sino de un nuevo documento titulado *Graves de Communi* (1901), nada menos que acerca de la democracia cristiana. Esto coincidió en México, entre otras cosas, con la movilización de los clubes liberales, con la difusión de algunas protestas laborales y con el problema político de la quinta reelección de Porfirio Díaz (1900). Si este último problema no tuvo las dimensiones del de 1904, sí marcó el inicio de un periodo de intenso reacomodo de las fuerzas políticas, en el que los católicos fueron una entre muchas, a

tal grado que para fines de 1902 un nuevo grupo de militantes— los católicos sociales— fueron tomando la delantera en la gestión del catolicismo mexicano. Ya para entonces, la aparición de *El País* y de una serie de agrupaciones —escuelas de artes y oficios, congregaciones marianas, círculos católicos y agrupaciones laborales— marcó una inicial diferencia dentro de la Iglesia. No se atacaba aún la política de conciliación, pero se denunciaba el fracaso del régimen frente a la cuestión social; no había todavía oposición directa y autónoma de los católicos, pero se preparaba el camino de la primera democracia cristiana mexicana, que sí optó por ella.

V. Al igual que lo habían hecho ya otros grupos de la sociedad —liberales, porfiristas y protestantes, por ejemplo—, los católicos manifestaron sus inquietudes sociales y políticas a principios de 1903. Sin duda, estos católicos escucharon también el tañido del "campanazo político" (Daniel Cosío Villegas) de principios de siglo. Campanazo que, sin embargo, arroparon no sólo de obediencia a León XIII y de deferencia a Porfirio Díaz, sino de resistencia a los costos sociales del régimen. Los seis años de congresos católicos fueron de profundización de la teoría sociopolítica católica y de diferenciación de los grupos militantes entre sí. En estas reuniones se estudiaron las enseñanzas pontificias, se tomó conciencia de los problemas nacionales y se habló de la peculiaridad y oportunidad de las soluciones católicas. Naturalmente se rebasó el nivel de los problemas circunscritos a la cuestión puramente social y se debatió sobre los problemas políticos. En México, como en el mundo, la diversa postura política de los católicos hizo que las cuatro corrientes que se movilizaban dentro del catolicismo aparecieran cada vez más diferenciadas. Así, se enfrentaron los católicos liberales con los flamantes y recién llegados católicos sociales —nacidos, ciertamente, con muchos de los afanes y objetivos de los antiguos tradicionalistas. De este enfrentamiento nació a finales del ciclo de los congresos la corriente demócrata. Durante los seis años de congresos fue desarrollándose una contradicción dentro de la Iglesia: por un lado los congresos fueron el campo que reunió a los católicos de principios de siglo, pero por el otro, contribuyeron a que éstos se diversificaran entre sí y se escindieran en grupos distintos.

VI. Los abundantes planteamientos teóricos que se formularon en los congresos, tuvieron también alguna aplicación concreta. Se fundaron y se continuaron algunas de las actividades que, de tiempo atrás, habían implantado los católicos. Ciertamente la Obra de los Congresos, como se denominó el organismo rector que debía aplicar y promover las proposiciones de aquéllos, fracasó en su intento. Todo su empeño se agotó en los congresos mismos y las acciones de estos años

quedaron a merced de iniciativas personales —de clérigos o seglares— o regionales —parroquiales o diocesanas. Se pudo hablar, entonces, del fracaso relativo de los congresos puesto que fue mucho lo que se propuso y poco lo que se cumplió, al menos durante los mismos años en que se realizaban las asambleas. Aun así, nacieron agrupaciones católicas que trataban de poner en práctica las propuestas de los congresos y que, al hacerse más crítica la situación nacional durante los dos últimos años del régimen porfiriano, servirían de base y de experiencia para el surgimiento de otras.

VII. Dos grupos de católicos dieron vida a la primera democracia cristiana mexicana: los sociales y los demócratas. Más tarde, cuando el derrumbamiento del régimen fue ya inevitable, se añadieron a ella los liberales católicos. Pero ya para entonces se había fraguado una síntesis teórica de clara orientación política, de agudo reformismo social, de decidida intención de intervenir en los asuntos electorales y, sobre todo eso, de celosa conciencia de ser una fuerza autónoma y legítima, no una fuerza más, sino, según ellos, la fuerza capaz de sacar al país del atolladero en que lo había dejado empantanado el liberalismo y la que lo salvaría del socialismo. En síntesis, una tercera opción, la única válida. En la elaboración de la teoría del reformismo católico mexicano colaboraron de manera especial quienes aceptaron las propuestas de los demócratas cristianos europeos. A imitación de ellos, fueron los demócratas cristianos mexicanos la síntesis final, más acabada y radical, de las otras corrientes de militantes católicos. De los tradicionales tomaron la resistencia a la secularización y la defensa de los supuestos derechos de la Iglesia; de los sociales, su inquietud por los obreros y las organizaciones laborales y escolares; de los liberales católicos, su aceptación del republicanismo, la participación electoral y la vida parlamentaria. A todo ello añadieron algunos elementos propios como fueron: la aceptación del sindicalismo cristiano, el establecimiento del salario justo, el combate al reeleccionismo y la necesidad de la reforma agraria. Hacia 1909, los militantes católicos tuvieron ya una síntesis teórica inicial, aprendida en los congresos católicos, que la situación nacional los llevaría a concretar aún más. La situación y la teoría se unieron para dar paso a la justificación de sus acciones y a la oportunidad de sus propuestas.

VIII. A la caída del porfiriato, los católicos mexicanos contaban con diversas instituciones que les garantizaron la presencia en la nueva y conflictiva situación nacional. La influencia que tuvieron estas instituciones no fue de la misma intensidad en toda la República. En algunos lugares fue tenue e, incluso, nula. Sin embargo, en otros fue profunda. De particular importancia fue la que ejercieron en las re-

giones del centro y del centro-occidente del país. De modo que podemos hablar de un eje geopolítico de restauración católica, eje que se conformó entre Puebla, México, León, Morelia, Zamora, Guadalajara, Aguascalientes y Zacatecas. Todas ellas eran ciudades episcopales que, a su vez, fueron punto de llegada y punto de partida de inquietudes sociales y políticas de los militantes católicos. Entre 1909 y 1911, las instituciones que florecieron, aun en algunas poblaciones fuera del eje geopolítico católico, fundamentaron el proyecto que de tiempo atrás los militantes habían ido delineando para México. Estas instituciones pretendían hacer presente el programa católico en diversos sectores y espacios de la sociedad: prensa, trabajadores, clases medias, terratenientes, jóvenes, intelectuales, campesinos. Surgieron así el Partido Católico Nacional, el Centro Ketteler, el Centro de Estudios Sociales de Santa María de Guadalupe, la Unión Católica Obrera, la Prensa Católica Nacional, y un inicial intento por formar una federación de cajas de ahorro. A la caída del porfiriato el proyecto católico no era sólo una idea, ni tampoco una inquietud más o menos difusa en diversos sectores de la sociedad; era también un proyecto institucionalizado. Al momento del derrumbe del régimen y del ascenso del maderismo, los católicos tuvieron la oportunidad de sacar aún más a la luz pública su proyecto reformista y de constituirse —no sin contradicciones internas y externas— en una de las fuerzas sociales y políticas de una sociedad en proceso de reorganización.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AAG	Archivo Arquidiocesano de Guadalajara
ABR	Archivo Bernardo Reyes
ACASL	Archivo Carlos A. Salas López
ACSN	Archivo Centro Social Navarrete
ADEC-INAH	Archivo de la Palabra, INAH
ADL	Archivo Diocesano de León
AEY	Archivo Elpidio Yáñez
AGEA	Archivo General del Estado de Aguascalientes
AGMJ	Archivo General Misioneros Josefinos
AIES	Archivo de la Iglesia del Espíritu Santo
AJFL	Archivo Jesús Flores López
ALCM	Archivo Luis Correa Martínez
AMPV	Archivo Miguel Palomar y Vizcarra
APCCM	Archivo Primer Congreso Católico Mexicano
APSJ	Archivo Provincial de la Sociedad de Jesús
ASSM	Archivo Secretariado Social Mexicano
CPD	Colección Porfirio Díaz

Bibliotecas y hemerotecas

Archivo General de la Nación
Biblioteca Cervantina
Biblioteca Cuevas
Biblioteca Nacional
Capilla Alfonsina
Centro de Reflexión Teológica
Colegio de México, El
Hemeroteca del Estado de Aguascalientes
Hemeroteca de Jalisco
Hemeroteca Nacional
Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente
Secretariado Social Mexicano

Seminario Conciliar de Guadalajara
Seminario Conciliar de México
Seminario Conciliar de Monterrey
Universidad Iberoamericana
Universidad Pontificia Mexicana

*Periódicos y revistas consultados**

Amigo de la Verdad, El
Boletín Eclesiástico (Zamora)
Boletín de la Sociedad Agrícola Mexicana
Centro, El
Colección de Documentos Eclesiásticos
Combate, El
Comuna, La
Convención Radical Obrera, La
Correo de Zacatecas, El
Cruzado, El (1893-1894)
Cruzado El (1911)
Defensa del Pueblo, La
Democracia Cristiana (1902-1904)
Democracia Cristiana, La (1913)
Diario Oficial
Faro, El
Federalista, El
Gaceta Eclesiástica Mexicana
Gorro Frigio, El
Heraldo, El
Heraldo Agrícola, El
Hijo del Ahuizote, El
Hijo del Trabajo, El
Imparcial, El
Internacional, La
Justicia, La
Libertad, La
Linterna de Diógenes, La
Monitor Republicano, El
Nación, La (1912-1914)

* Otros periódicos sólo han sido citados o tomados sus textos de antologías publicadas o de referencias.

Nacional, El
Obrero, El
Obrero Internacional, El
Obrero Mexicano, El (1894)
Obrero Mexicano, El (1910-1911)
País, El
Pueblo, El
Regional, El
Restauración Social
Semanario Yucateco
Siglo XIX, El
Socialista, El
Tiempo, El
Tribuna, La
Unión de los Obreros, La
Universal, El
Voz de Aguascalientes, La
Voz de México, La

BIBLIOGRAFÍA

Abarca, Agustín
1930 "El origen de la autoridad", en Francisco Elguero, *Museo Intelectual, un Gran Mexicano*, México, s.e.

Academia Teojurista
1896 *La Academia Teojurista de Santo Tomás de Aquino*, Puebla, Imp. del Colegio Pío de Artes y Oficios.

Adame Goddard, Jorge
1981 *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos*, México, UNAM.

Alba, Víctor
1960 *Las ideas sociales contemporáneas en México*, México, FCE.

Alcalá, Alfonso *et al.*
1984 *Historia general de la Iglesia en América Latina, México*, México, Cehila-Sígueme-Paulinas.

Anderson, Rodney
1976 *Outcasts in their own Land: Mexican Industrial Workers, 1906-1911*, Dekalb, Illinois, Northern University Press.

Aquino, Santo Tomás de
1857 *De Regimine Principum*, en *Opuscules de Saint-Thomas d'Aquin*, París, Louis Vivés.

Arriaga, Camilo *et al.*
1985 "Manifiesto a la Nación del Club Liberal Ponciano Arriaga" (1903), en *La Revolución mexicana, textos de su historia*, México, Instituto Mora-SEP, pp. 301-309.

Asociación Guadalupana
1903 *Bases Generales de la Asociación Guadalupana de Artesanos y Obreros Católicos*, Guadalajara, s.e.

Aubert, Roger
1974 *Pío IX y su época*, en Fliche-Martin, *Historia de la Iglesia*, vol. 24, Valencia, Edicep.

Auza, Néstor T.
1984 *Los católicos argentinos: su experiencia política y social*, Buenos Aires, Editorial Claretiana.

[Azpeitia Palomar, Manuel]
1898 "Introducción", en *Reglamento de la Escuela del Espíritu Santo.*

Banegas Galván, Francisco
1960 *El porqué del Partido Católico Nacional*, México, Editorial Jus.

Barquín Ruiz, Andrés
1968 *Bernardo Bergöend, S.J.*, México, Editorial Jus.
Barragán, Leticia *et al.*
1977 "El mutualismo en el siglo XIX, en *Historia Obrera*, 10 de octubre, pp. 2-13.
Barrera Lavalle, Francisco
1911 *En defensa del Partido Católico Nacional*, México, Imp. de Juan Aguilar Vera.
Bartra, Armando (ed.)
1985 *Regeneración*, México, Era.
Bastian, Jean-Pierre
1989 *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, El Colegio de México/FCE.
Belouino, I.
1865 *El Libro de los Pobres*, Guadalajara, Imp. de Dionisio Rodríguez.
Benjamin, Thomas
1980 "La Revolución interrumpida: Chiapas y el interinato presidencial", en *Historia Mexicana*, vol. XXX:1 (117), julio-septiembre, pp. 79-98.
Bermúdez de Brauns, María Teresa
1985 *Trinidad Sánchez Santos, periodista de oposición*, [Tlaxcala], Instituto Tlaxcalteca de la Cultura.
Bernanos, Georges
1966 *Journal d'un Curé de Campagne*, París, Plon.
Bravo, Gian Mario
1976 *Historia del Socialismo, 1789-1848*, Barcelona, Ariel.
Bravo Ugarte, José
1959 *Historia de México*, t. 3, segunda parte, México, Editorial Jus.
1962 *Historia de México*, t. 3, primera parte, México, Editorial Jus.
1966a *Periodistas y periódicos mexicanos*, México, Editorial Jus.
1966b *Temas históricos diversos*, México, Editorial Jus.
Bringas, Guillermina *et al.*
1979 *La prensa de los obreros mexicanos*, México, UNAM.
Bulnes, Francisco
1952 *El verdadero Díaz y la Revolución*, México, Editora Nacional.
Buve, Raymond Th. J.
1972 "Protesta de obreros y campesinos durante el porfiriato", en *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, vol. 13, diciembre, pp. 1-20.
Cabrera, Luis
1915 *La cuestión religiosa en México*, Veracruz, Imprenta del Gobierno Constitucionalista.
Calderón Vega, Luis
1944 "Un capítulo del catolicismo social", *La Nación*, 4 de marzo, pp. 12 y 21-22.

Camberos Vizcaíno, Vicente
1966 *Francisco el Grande*, vol. 1, México, Editorial Jus.

Cañedo, Manuel C.
1945 *Los trabajos en el campo y la vida de las haciendas de Jalisco del siglo XIX y principios del actual*, México, Publicaciones de la Casa de Jalisco.

[Cárabes, Jesús]
1977 *Los hermanos maristas en México*, primera etapa, 1899-1914, México, Progreso.

Carr, Barry
1981 *El movimiento obrero y la política en México*, México, Era.

Carrillo, Jesús
1898 "Introducción", en *Sociedad de Obreros Católicos de Colima*, pp. 1-6.

Carrillo y Ancona, Crescencio
1891 "Décima carta pastoral ... publicando la encíclica ... de la condición de los obreros", Mérida, 24 de agosto [Biblioteca de Jalisco, Misc. 67, 3].

Carta pastoral de la provincia de Michoacán
1912 *Carta pastoral que los prelados de la provincia eclesiástica de Michoacán publican con ocasión del XVI centenario de la libertad de la Iglesia proclamada por Constantino el Grande*, Morelia, Imp. de A. Martínez.

Carta Sinodal
1899 *Carta sinodal que los arzobispos y obispos congregados en Roma para el Concilio Plenario de la América Latina dirigen al clero y a los fieles de sus diócesis*, Roma, Imp. Vaticana.

Case, Robert
1975 "El resurgimiento de los conservadores en México, 1876-1877", en *Historia Mexicana*, vol. XXV:2 (98), octubre-diciembre.

Castillo y Piña, José
1934 *Cuestiones Sociales*, México, Impresores, S.A.

Castro, Arnulfo
1912 "Mexique", *Année Sociale Internationale*, Reims, Action Populaire.

Ceballos Ramírez, Manuel
1988 "Las lecturas católicas: cincuenta años de literatura paralela", en *Historia de la lectura en México*, México, El Colegio de México, pp. 153-204.

Cehsmo
1975 *La voz de los trabajadores*, México, Centro de Estudios de Historia del Movimiento Obrero, 3 vols.
1976 *El primer Primero de Mayo*, México, Centro de Estudios de Historia del Movimiento Obrero.

Centenario Alcalde, El
1892 *El Centenario Alcalde... en honor de fray Antonio Alcalde*, Guadalajara, Imp. La República Literaria.
Centro Común de Acción Social
1910 *Reglamento del Centro Común de Acción Social Católica*, Puebla, Oficina Tip. del Arzobispado.
Círculo Católico de Zamora
1910 *Reglamento del Círculo Católico de Zamora*, Zamora, Talleres Tipográficos de la Escuela de Artes y Oficios.
Círculo Católico Nacional
1909 *Estatutos del Círculo Católico Nacional*, México, Tip. El Lápiz del Águila.
Círculo de Empleados Católicos
1911 *Estatutos del Círculo de Empleados Católicos*, Guadalajara, Escuela Tipográfica Salesiana.
Comás, Ramón
1971 *El Estado y la Iglesia por separado*, Barcelona, Nova Terra.
Comité Diocesano de Acción Católica Social
1921 *Curso social agrícola zapopano*, Guadalajara, Tip. Renacimiento.
Congreso Agrícola
1905 [*Primer*] *Congreso Agrícola de Tulancingo*, Tulancingo, s.e.
Congreso Tercero
1908 *Congreso Tercero Católico Nacional y Primero Eucarístico*, 2 vols., Guadalajara, Imp. de El Regional.
Contreras, Martiniano
1906 "Noticia que de la escuela de Ixmiquilpan dio el señor canónigo...", en *Segundo Congreso Agrícola*, 1906, p. 186.
Convención Iberoamericana
1932 *Convención Iberoamericana de Estudiantes Católicos*, México, Proa.
Correa, Antonio
1918 "Autobiografía del señor presbítero Antonio Correa (1876-1914)", t. 1, Ms.
Correa, Eduardo J.
1914 "El Partido Católico Nacional y sus directores", México, Mc.
1915 "Los Católicos Culpables", México, Mc.
Cosío Villegas, Daniel
1959 *La República Restaurada, Vida Política, Historia Moderna de México*, vol. 1. México, Editorial Hermes.
1970 *El Porfiriato, Vida Política Interior*, primera parte, *Historia Moderna de México*, vol. 9, México, Editorial Hermes.
1972 *El Porfiriato, Vida Política Interior*, segunda parte, *Historia Moderna de México*, vol. 10, México, Editorial Hermes.
1973 "Cuarta llamada particular", *El Porfiriato, Vida Social, Historia Moderna de México*, México, vol. 4, Editorial Hermes.

1985 *El Porfiriato, Vida Política Interior*, segunda parte, *Historia Moderna de México*, vol. 10, segunda edición, México, Editorial Hermes.

Crónica del Primer Congreso
1903 *Crónica del Primer Congreso Católico Mexicano*, Puebla, Colegio Salesiano de Artes y Oficios.

Cronología
1982 "Cronología sobre el movimiento obrero mexicano, 1826-1936", en *Historia Obrera* (25), septiembre, pp. 24-35.

Cuadro estadístico
1893 *Cuadro Estadístico de las Seis Provincias que Componen la Iglesia Mexicana el año de 1893*, Querétaro, Imp. de la Escuela de Artes.

Cuarta Semana Social
1912 *Trabajos presentados en la Cuarta Semana Social Mexicana*, Zacatecas, Imp. del Asilo del Sagrado Corazón.

Cuarto Congreso
1909 *Conclusiones del Cuarto Congreso Católico Nacional*, Oaxaca, La Voz de la Verdad.

Cuevas, Mariano
1942 *Historia de la Iglesia en México*, t. 5, México, Cervantes.

Chávez, Gabino
1895 *Importancia social de la coronación guadalupana*, Quéretaro, Imp. Luciano Farías y Soto.

Chenu, M.-D.
1979 *La "Doctrine Sociale" de l'Église comme Idéologie*, París, Cerf.

Chevalier, François
1977 *L'Amérique Latine*, París, PUF.

Churruca Peláez, Agustín
1985 "En el IV Centenario de la Compañía de Jesús en Puebla", en *Francisco Xavier Clavigero y otros ensayos*, México, Parroquial.

Derré, Jean-René *et al.*
1975 *Civilisation Chrétienne, Approche Historique d'une Idéologie*, París, Beauchesne.

Diccionario Porrúa
1976 *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México*, México, Editorial Porrúa.

Didapp, Juan Pedro
1903 *Partidos políticos en México*, México, Librería Española.

Díez de Sollano, José, J.M.
1943 "Tercera carta pastoral", en *Estudios Escogidos*, México, Imp. Universitaria, pp. 57-69.

Documentos políticos
1958 *Doctrina Pontificia II*, Documentos políticos, Madrid, BAC.

Documentos sociales
1964 *Doctrina Pontificia III*, Documentos sociales, Madrid, BAC.
Dueso, José
1908 *Una palabra más para los católicos mexicanos*, Guadalajara, Imp. de *El Regional*.
Dumas, Claude
1986 *Justo Sierra y el México de su tiempo 1848-1912*, t. 1, México, UNAM.
Duroselle, J.-B.
1951 *Les Débuts du Catholicisme Social en France*, París, PUF.
Encíclica
1891 *Encíclica de Nuestro Santísimo Padre el Papa León XIII sobre la Cuestión Obrera*, Guadalajara, Antiguo Estudio Tipográfico de Narciso Parga.
Episcopado nacional
1935 *Carta pastoral colectiva ... sobre la doctrina social de la Iglesia*, México, s.e.
Escuelas salesianas
1905 *Escuelas Salesianas de Artes y Oficios, Prospecto, Sección de Artesanos*, Guadalajara, Tip. Yguíniz.
Esparza, Manuel
1985 *Gillow durante el Porfiriato y la Revolución en Oaxaca*, Oaxaca, s.e.
Estatutos congresos
1906 *Estatutos de la Obra de los Congresos*, Guadalajara, Imp. de *El Regional*.
Estatutos de los congresos
1904 *Estatutos de la Obra de los Congresos*, Guadalajara, Imp. de *El Regional*.
Estatutos prensa católica
1910 *Estatutos de la Asociación Prensa Católica Nacional*, México, Talleres de *El Tiempo*.
Fernández, Cristóbal, CMF
1967 *La Congregación de los Hijos del Inmaculado Corazón de María*, vol. 2, Madrid, Coculsa.
Fernández Ledesma, Enrique
1935 *Historia crítica de la tipografía en la Ciudad de México*, México, Ed. del Palacio de Bellas Artes.
Galindo, Enrique, M.J.
1979 *El P. José M. Troncoso, M.J.*, México, Esc. Tip. Josefina.
Galindo, José Refugio
1906a "Alocución pronunciada por el presidente de la mesa directiva... en la sesión inaugural", en *Segundo Congreso Agrícola*, 1906, pp. 53-71.
1906b "Estudio presentado por... en la segunda sesión general del Se-

gundo Congreso Agrícola de Tulancingo", en *Segundo Congreso Agrícola*, 1906, pp. 128-151.
1908 *Algunas breves nociones prácticas de acción católico-social*, León, Imp. Guadalupana.

Galván, Luz Elena
1986 "Estado de México", en Friedrich Katz *et al.*, 1986, pp. 23-58.

García Armora, Luis
1904 *Informe de la Junta Central al Segundo Congreso Católico Mexicano*, Puebla, Imprenta Artística.

García Cantú, Gastón
1980 *El socialismo en México*, México, Era.

García de León, Antonio
1985 *Resistencia y utopía*, t. 2, México, Era.

García Naranjo, Nemesio
1960 *Memorias, elevación y caída de Madero*, vol. 6, Monterrey, Talleres de El Porvenir.

García Urbizu, Francisco
1960 *Historias y leyendas zamoranas*, Morelia, Fimax.

Gayraud, Abbé
1899 *Les Démocrates Chrétiens*, París, Lecoffre.

Gillow, Eulogio
1910 *Informe ... sobre la raza indígena de origen mexicano que en la actualidad se encuentra al otro lado del Río Bravo del Norte*, s.p.i. (Biblioteca de Jalisco, Misc. 367, 4.)

González, Homobono
1908 *Trabajos sobre propaganda sericícola presentados por ... en los congresos agrícolas*, Irapuato, Tip. del autor.

González, Luis
1956 *La República Restaurada, Vida Social, Historia Moderna de México*, vol. 3. México, Editorial Hermes.
1984 *Zamora*, Zamora-México, El Colegio de Michoacán-Conacyt.

González Navarro, Moisés
1956 "Las huelgas textiles en el Porfiriato", en *Historia Mexicana*, vol. VI:2 (22), octubre-diciembre, pp. 201-216.
1970 *Raza y Tierra*, México, El Colegio de México.
1973 *El Porfiriato, Vida Social, Historia Moderna de México*, vol. 4. México, Editorial Hermes.
1985 *La pobreza en México*, México, El Colegio de México.

Grandfield, Patrick
1982 "Auge y declive de la *Sociedad Perfecta*", Concilium (177), julio-agosto, pp. 10-19.

Guerra, François-Xavier
1985 *Le Mexique, de L'Ancien Régime a la Revolution*, 2 vols., París, L'Harmattan-Sorbonne.

Guitton, Jean
1964 *El Seglar y la Iglesia*, Madrid, Guadarrama.

Gutiérrez Casillas, José
1974 *Historia de la Iglesia en México*, México, Editorial Porrúa.
1984 *Historia de la Iglesia en México*, México, Editorial Porrúa. 2a edición.
Hamon, James L. y Niblo, Stephen R.
1975 *Precursores de la revolución agraria en México, las obras de Wistano Luis Orozco y Andrés Molina Enríquez*, México, SEP SepSetentas, 202.
Hernández, Ciro
1959 "Some aspects of the Mexican Catholic Social Congresses, 1903-1906" [*sic* por 1909], M.A. Dissertation, México, Mexico City College.
Hernández Chávez, Alicia
1979 "La defensa de los finqueros en Chiapas 1914-1920", en *Historia Mexicana*, vol. XXVII:3 (111), enero-marzo, pp. 335-369.
La Hipolitana
1913 *La Hipolitana, caja popular de ahorros y préstamos*, s.p.i.
Hobsbawm, Erick J.
1983 "La difusión del marxismo, 1890-1905", en *Marxismo e historia social*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, pp. 101-128.
Inda, Jorge
1898 "A la religión", en *Sociedad de Obreros Católicos de Colima*, pp. 25-28.
Islas García, Luis
1933 *La burguesía mexicana y el catolicismo*, México, Proa.
1945 *Trinidad Sánchez Santos*, México, Editorial Jus.
Iturribarría, Fernando
1967 *Porfirio Díaz ante la historia*, México, s.e.
Jiménez A., Marta A.
1981 "Silviano Carrillo, promotor de la comunidad zapotlense", tesis profesional, Guadalajara, Normal Superior Nueva Galicia.
Joll, James
1976 *La Segunda Internacional*, Barcelona, Icaria.
Katz, Friedrich
1980 *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*, México, Era.
1982 *La guerra secreta en México*, vol. 1, México, Era.
1986 *Porfirio Díaz frente al descontento popular regional, 1891-1893*, México, Universidad Iberoamericana.
Kothen, Robert
1945 *La Pensée et l'Action Sociale des Catholiques 1789-1844*, Louvain, E.M. Warny.
Lapointe, Marie
1983 *Los mayas rebeldes de Yucatán*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Leal, Juan Felipe y Woldenberg, José
1981 *Del Estado liberal a los inicios de la dictadura porfirista, la clase obrera en la historia de México*, vol. 2, México, Siglo XXI Editores.
Leaño, Nicolás
1908 "Juicio del anterior trabajo", en *Congreso Tercero*, 1908, pp. 549-554.
Lichtheim, George
1970 *Los orígenes del socialismo*, Barcelona, Anagrama.
Loaeza, Soledad
1985 "Notas para el estudio de la Iglesia en el México contemporáneo", en Martín de la Rosa y Charles A. Reilly, *Religión y política en México*, México, Siglo XXI Editores.
Lombardo Toledano
1974 *La libertad sindical en México*, México, Universidad Obrera.
López Aparicio, Alfonso
1958 *El movimiento obrero en México*, México, Editorial Jus.
López Rosado, Diego
1965 *Ensayos sobre historia económica de México*, México, UNAM.
Loza Pardavé, Pedro
1897 *Carta postal sobre los malos periódicos*, Guadalajara, Imp. de N. Parga.
Luna, Manuel
1904 *La felicidad del obrero o sea instituciones del patronato*, Madrid, Imp. de Gabriel L. y del Horno.
Madero, Francisco I.
1985 *La sucesión presidencial en 1910*, México, EOSA [1a. ed., 1908].
Magisterio de León XIII
1886 *El magisterio de León XIII, colección completa de encíclicas del Pontífice reinante*, México, ed. de *El Tiempo*.
Manzanedo, Eugenio
1919 *El socialismo al desnudo*, Puebla, La Enseñanza Objetiva.
Maqueo Castellanos, Esteban
1910 *Algunos problemas nacionales*, México, Eugenio Gómez de la Fuente.
Maria y Campos, Alfonso de
1979 Los científicos y la reforma monetaria de 1905", en *Estudios Políticos* (18-19), abril-septiembre, pp. 157-187.
1983 "Presentación", en *El inicio del siglo, nuestro México*, 1, UNAM, México.
Maritain, Jaçques
1933 *Sept Lecons sur l'Être*, París, Pierre Téqui.
Márquez, Enrique
1986 *San Luis Potosí, textos de su historia*, México, Instituto de Investigaciones José Ma. Luis Mora.

Márquez, Montiel, Joaquín

1950 *La Iglesia y el Estado en México*, Chihuahua, Imp. Regional.

1958 *La doctrina social de la Iglesia y la legislación obrera mexicana*, México, Editorial Jus.

Márquez, Octaviano

1962 "Sánchez Santos, periodista", *vid* Trinidad Sánchez Santos, 1962a, pp. 5-57.

Martín Gómez del Campo, Jorge

1940 "El despojo de los bienes eclesiásticos en México", tesis profesional, s.e.

Martínez, Luis M.

1930 "Prólogo", en Francisco Elguero, *Museo intelectual, un gran mexicano*, s.e.

Marx, K. y F. Engels

1974 [*Sobre la Religión*], selección de textos preparada por Hugo Assmann y Reyes Mate, Salamanca, Sígueme.

Mayeur, Jean-Marie

1972 "Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne", en *Annales*, ESC, marzo-abril, pp. 483-499.

1980 *Des Partis Catholiques a la Démocratie Chrétienne*, París, Armand Colin.

1986 *Catholicisme Social et Démocratie Chrétienne*, París, Cerf.

Memoria de la Sociedad Católica

1877 *Memoria de la Sociedad Católica*, México, Imp. Francisco R. Blanco.

Méndez Medina, Alfredo

1913a "La cuestión social en México", en *Segunda Gran Dieta*, 1913, pp. 103-119.

1913b *La cuestión social en México, orientaciones*, México, El Cruzado.

1940c *La cuestión social vista de conjunto*, México, Cía. Impresora Mexicana, S.A.

1945 "Apuntes para la Academia de Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia", notas privadas (mimeografiado), Seminario de Montezuma.

Méndez Padilla, Perfecto

1906 *Poesía recitada por su autor, Lic...., en la solemne sesión de clausura del Tercer Congreso Agrícola Mexicano*, Zamora, Tip. de J.M. Arceo.

Meyer, Jean

1973 *La Cristiada*, vol. 2, México, Siglo XXI Editores.

1978 "Le Catholicisme social au Mexique jusq' en 1913", en *Revue Historique*, vol. 26 (527), julio-septiembre, pp. 143-159.

Miranda, Francisco

1979 *Don Leonardo Castellanos de Ecuandureo*, Morelia, Fímax Publicistas.

Molina Enríquez, Andrés
1979 *Los grandes problemas nacionales*, México, Era [1a. ed., 1909].
Moscoso Pastrana, Prudencio
1972 *Jacinto Pérez, "Pajarito", último líder chamula*, s. l., Editorial del gobierno del estado de Chiapas.
Mun, Albert de
1908 *Ma Vocation Sociale*, Poitiers, P. Lethieulleux.
Murray, Alice M.
1959 "Diaz and the Church: The Conciliation Policy 1876-1900", M.A. dissertation, México, Mexico City College.
Murray, Paul V.
1963 *The Role and the Mission of the Catholic Church*, México, Privatly Printed.
Navarro, Agustín G.
1883 *Discurso leído por su autor al celebrar el tercer aniversario de la Sociedad Socorros Mutuos Hija del Trabajo*, Guadalajara, s.e.
Navarro de Anda, Ramiro
1981 "Efemérides guadalupanas", en *Álbum del 450o. aniversario de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe*, México, Buena Nueva.
Nicolás, Augusto
1856 *El protestantismo y todas las heregías en la relación que tienen con el socialismo*, México, Establecimiento Tipográfico de Andrés Boix.
Noriega, Alfonso
1972 *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*, vol. 2, México, UNAM.
Núñez Zárate, José Othón
1909 *Informe leído por el señor arcediano del Círculo* [Católico de Obreros], Oaxaca, Imp. de *La Voz de la Verdad*.
1910 *Carta pastoral... con motivo del centenario de la iniciación de la Independencia*, Zamora, Tip. de la Escuela de Artes y Oficios.
Oajaca, Armando de J.
1903 *León XIII y los problemas sociales*, Puebla, Imp. Artística.
Olimón Nolasco, Manuel
1983 "La Universidad Pontificia Mexicana y la tradición universitaria mexicana", en *Ephemerides Mexicana*, vol. 1:1, pp. 11-26.
Ortiz, José de Jesús
1906 *Carta pastoral... con motivo del Congreso Eucarístico*, Guadalajara, Tip. de *El Regional*.
Orozco y Jiménez, Francisco
1918 *Memorándum* (Guadalajara), s.e.

Padilla, Trinidad
1898 "Alocución" en *Sociedad de Obreros Católicos de Colima*, pp. 28-32.
Palomar y Vizcarra, Miguel
1902 *Informe rendido por la prefectura de 1901* [de la Congregación Mariana], Guadalajara, Michelena Hnos.
1903 *Informe rendido por la prefectura de 1902* [de la Congregación Mariana], Guadalajara, Michelena Hnos.
1907 *Las Cajas Raiffeisen*, Guadalajara, Tip. de *El Regional.*
1946 *El Patronato Guadalupano sobre la Estirpe Iberoamericana*, Cuernavaca, Ed. Juan Diego.
1966 *El caso ejemplar mexicano*, México, Editorial Jus.
Partido Católico Nacional
1911 *Partido Católico Nacional, Programa y Estatutos*, México, Tip. de *El Tiempo.*
Peñalosa, Joaquín Antonio
1963 *Miguel M. de la Mora, el obispo para todos*, México, Editorial Jus.
Peza, Manuel de la
1921 "La obra de la Iglesia en favor del obrero", en *El mensajero mariano*, abril-mayo y agosto, pp. 265-273 y 450-455.
Piehl, Mel
1982 *Breaking Bread, The Catholic Worker and the Origin of Catholic Radicalism in America*, Filadelfia, Temple University Press.
Pierrard, Pierre
1984 *L'Église et les Ouvriers en France (1840-1940)*, Poitiers, Hachette.
Plan General
1910 *Pian General para un Reglamento del Círculo Católico de Obreros*, México, Tip. de J.I. Muñoz.
Plasencia, Manuel
1968 "Cien años de acción social de la Arquidiócesis de Guadalajara", en *Anuario de la Comisión Diocesana de Historia del Arzobispado*, México, Editorial Jus.
Portes Gil, Emilio
1983 *La lucha entre el poder civil y el clero*, México, *El Día* [1a. ed., 1934].
Portillo, Ildefonso
1922 *El socialismo en México*, León, Imp. Moderna.
Poulat, Émile
1969 *Integrisme et Catholicisme Integral*, Tournai, Casterman.
1974 *La crisis modernista*, Madrid, Taurus.
1977 *Catholicisme, Démocratie et Socialisme*, Tournai, Casterman.
Prieto H., Ana M.
1981 "Cronología de las luchas y organizaciones en el siglo XIX",

en *Historia y crónica de la clase obrera en México*, México, ENAH.

Primer Congreso
1903 *Primer Congreso Católico Mexicano*, Puebla, Imp. de la Escuela Salesiana de Artes y Oficios.

Quinto Concilio
1900 *Quinto Concilio Provincial Mexicano*, México, Imp. de El Catecismo.

Quiñones, Francisco
1898 "Composición leída por su autor en la solemne inauguración de la Unión de Obreros Católicos y de la Biblioteca Colón", en *Sociedad de Obreros Católicos de Colima*, pp. 33-35.

Rangel Camacho, Manuel
1951 *Don Emetrio Valverde Téllez*, León, Talleres Lumen.

Reglamentos del Apostolado de la Cruz
1913 *Reglamentos del Círculo de Obreros, Cajas de Ahorros y Auxilios del Apostolado de la Cruz del Espíritu Santo*, México, s.e.

Reglamento del Círculo Católico "Sociedad Alcalde"
1895 *Reglamento del Círculo Católico de Obreros llamado "Sociedad Alcalde"*, Guadalajara, Imp. de T. Ramírez.

Reglamento Círculo de Guadalupe
1909 *Reglamento del Círculo Católico de Obreros de Santa María de Guadalupe*, México, Imp. de José Ignacio Durán.

Reglamento del Instituto Científico
1901 *Reglamento del Instituto Científico del Sagrado Corazón de Jesús*, Morelia, Tip. del Sagrado Corazón de Jesús.

Reglamento de la Escuela del Espíritu Santo
1898 *Reglamento de la Escuela de Artes y Oficios del Espíritu Santo y Programa de los Establecimientos que Comprende*, Guadalajara, Ancira y Hno.

Reglamento de la Sociedad Católica Mexicana
1895 *Reglamento General de la Sociedad Católica de la Nación Mexicana*, México, Imp. del Sagrado Corazón.

Reglamento Mazapil
1903 *Reglamento del Círculo de Obreros Católicos que se establece en la Ciudad de Mazapil... y en Concepción del Oro*, Puebla, Escuela Tipográfica Salesiana.

Reglamento Obreros de Riohondo
1876 *Reglamento General y Económico de la Sociedad de Obreros de Riohondo, Historia Obrera*, 10 de enero de 1978, pp. 30-35.

Reglamento de la "Sociedad Alcalde"
1902 *Reglamento de la "Sociedad Alcalde", Círculo Católico de Obreros*, Guadalajara, Tip. Asilo Josefino.

Reglamento Sociedad Católica Aguascalientes
1875 *Reglamento de la Sociedad Católica de Aguascalientes*, s.e.

Reglamento Unión de Dependientes
1910 *Reglamento Provisional de la Unión de Dependientes Católicos*, México, Imp. de J.I. Muñoz.
Reglamento Zamora
1910 "Reglamento del Círculo Católico de Obreros de Zamora", en *Boletín Eclesiástico*, 1o. de enero de 1910.
Reina, Leticia
1984 *Las luchas populares en México en el siglo* XIX, México. Ciesas.
Rémond, Réne
1980 "Catholicisme liberal et catholicisme social", *Encyclopaedia Universalis*, vol. 3, París, pp. 1 074-1 078.
Resurgimiento, El
1913 *El Resurgimiento Mexicano*, México, Imp. de A. Vera.
Rius Facius, Antonio
1963 *La Juventud Católica y la Revolución Mexicana*, México, Editorial Jus.
Rivera, José Antonio
1920 *Reminiscencias del Ilmo. Sr. Dr. D. Eulogio Gillow*, Los Angeles, *El Heraldo de México*.
Robles, Oswaldo
1943 "Prólogo", en *Estudios escogidos de José M. Díez de Sollano*, México, Imprenta Universitaria, pp. I-XXIII.
Rodríguez Zetina, Arturo
1952 *Zamora, ensayo histórico y repertorio documental*, México, Editorial Jus.
Rodríguez Barragán, Nereo
1986 "Versión del paisano", en Enrique Márquez, 1986, pp. 524-531.
Rohlfes, Laurence John
1977 "Mexican Catholic Action during the Porfiriato, 1903-1911: Background to the National Catholic Party", M.A. Dissertation, Nueva Orleans, Tulane University.
s.f. "Porfirian Church and Social Question: *Rerum Novarum* and Mexico" (mimeo.).
Romero, José Miguel
1987 "Apostasía episcopal en Tamaulipas, 1896", en *Historia Mexicana* vol. XXXVII:2 (146), octubre-diciembre, pp. 239-282.
Rops, Daniel
1962 *La Iglesia de las revoluciones frente a nuevos destinos*, Barcelona, Luis de Caralt.
1965 *La Iglesia de las revoluciones, un combate por Dios*, Barcelona, Luis de Caralt.
Rosales, Faustino
1908 "Memoria: la obligación de los patrones de atender física y

moralmente las necesidades de los trabajadores", en *Congreso Tercero*, pp. 543-549.

Rosenzweig, Fernando
1985 *El Porfiriato, Vida Económica, Historia Moderna de México*, vol. 7, México, Editorial Hermes.

Rubio Alpuche, Néstor
1899 *Regeneración de los indios y proletarios de México por medio del cristianismo*, México, Imp. del Colegio Salesiano.

Ruiz y Flores, Leopoldo
1911 *Carta pastoral a los fieles de la arquidiócesis de Linares con motivo de las actuales revueltas civiles*, Monterrey, Tip. del Arzobispado.
1942 *Recuerdo de recuerdos*, México, Buena Prensa.

Sacerdote Católico, El
1894 *El sacerdote católico ante las necesidades actuales de la Santa Iglesia*, Guadalajara, Antigua Tip. de N. Parga.

Sánchez Santos, Trinidad
1962a *Obras Selectas*, "Discursos", vol. 1, México, Editorial Jus.
1962b *Obras Selectas*, "Artículos periodísticos", vol. 2, México, Editorial Jus.

Segunda Gran Dieta
1913 *Memoria de la Segunda Gran Dieta de la Confederación Nacional de los Círculos Católicos de Obreros*, Zamora, Tip. de la Escuela de Artes.

Segundo Congreso
1905 *Segundo Congreso Católico de México*, Morelia, Tip. de Agustín Martínez Mier.

Segundo Congreso Agrícola
1906 *Segundo Congreso Agrícola de Tulancingo*, México, Tip. Particular de la Sociedad Agrícola Mexicana.

Sierra, Justo
1948 "Periodismo político" en *Obras Completas*, vol. 4, México, UNAM.
1950 "Discurso", en *Obras Completas*, vol. 7, México, UNAM.
1960 *México social y político*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público [1a. ed., 1885].

Sínodo Chiapas
1908 *Primer Sínodo de la Diócesis de Chiapas*, San Cristóbal Las Casas, Imp. de Nolvato Flores.

Sociedad de Dependientes
1886 *Estatutos y Reglamento de la Sociedad Mutualista de Dependientes*, Guadalajara, Tip. del gobierno a cargo de J. Guadalupe Montenegro.

Sociedad Divina Providencia
1912 *Boletín de la Sociedad Cooperativa de Ahorros Divina Providencia*, Guadalajara, Talleres de *El Regional*.

Sociedad de Obreros Católicos de Colima
1898 *Reglamento de la Sociedad de Obreros Católicos*, Colima, Tip. de la Sociedad Católica.
Sociedad La Purísima
1880 *Estatutos de la Sociedad de Socorros Mutuos de Villanueva intitulada La Purísima*, Zacatecas, Imp. Sucursal de la Económica.
Sordo Cedeño, Reinaldo
1983 "Las sociedades de socorros mutuos", en *Historia Mexicana*, vol. XXXII:1 (129), julio-septiembre, pp. 72-96.
Soto, José M.
1908 "Informe" [del Segundo Congreso Católico Mexicano], en *Congreso Tercero*, pp. 182-190.
Tapia, Jesús
1986 *Campo religioso y evolución política en el Bajío zamorano*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
Terrazas, Silvestre
1984 *El verdadero Pancho Villa*, Chihuahua, Talleres Gráficos del estado de Chihuahua.
Toro, Alfonso
1927 *La Iglesia y el Estado en México*, México Talleres Gráficos de la Nación.
Turman, Max
1900 *El desenvolvimiento del catolicismo social*, Madrid, Sáenz de Juvera Hnos.
Unión Católica Obrera
1910 *Plan General para un Reglamento del Círculo Católico de Obreros*, México, Tip. J.I. Muñoz.
Ursúa, Jesús
1898 "Discurso", en *Sociedad de Obreros Católicos de Colima*, pp. 19-24.
Valle, Ramón
1888 *Catecismo del Liberalismo*, León, Imp. de Jesús Villalpando.
Valverde Téllez, Emeterio
1904 *Crítica filosófica*, México, Tip. de F. Díaz de León.
1949 *Biobibliografía eclesiástica mexicana*, 3 vols., México, Editorial Jus.
Villain, Jean
1967 *La Iglesia y el capitalismo*, Barcelona, Eler.
Volksverein Hispanoamericano
1908 *La Acción Social Popular* Volksverein *Hispanoamericano, ¿Qué es*?, Barcelona, Acción Social Popular.
Wakely, Francis E.
1974 "Conservative Leadership and Dissent among the Mexican Hierarchy, 1913-1929", Ph. D. Dissertation, Buffalo, State University of New York.

Winston, Colin M.
1985 *Workers and the Right in Spain, 1900-1936*, Princeton, Princeton University Press.

Yáñez, Agustín
1923 *Ceguera roja*, Guadalajara, Tip. Renacimiento.
1984 *Al filo del agua*, México, Editorial Porrúa [1a. ed., 1947].

Yermo y Parres, José
1894 *Obras completas de ...José M.J. Díez de Sollano*, México, Imp. Ignacio Escalante.

Zavala, Mauricio
1986 "Pensamientos y reflexiones" (1896), en Enrique Márquez, pp. 300-311.

Zubillaga, Carlos *et al.*
1982 *Cristianos y cambio social*, Montevideo, Centro Latinoamericano de Economía Humana.

ÍNDICE



Este libro se terminó de imprimir
en diciembre de 1991 en los talleres de
Consorcio Editorial Comunicación,
Cuauhtémoc 76, Col. Copilco El Bajo, 04340 México, D.F.
Fotocomposición tipográfica y formación:
Grupo Edición, S.A. de C.V.
Se imprimieron 1 000 ejemplares más sobrantes
para reposición.
Cuidó la edición el Departamento de Publicaciones
de El Colegio de México.



1 9 4 1
CENTRO
DE ESTUDIOS
HISTÓRICOS
1 9 9 1

La importancia que ha adquirido la revisión de la historia de la Iglesia católica en México ha llevado a variados estudios sobre el tema. *El catolicismo social: un tercero en discordia* es una nueva aportación sobre la contradictoria historia de la movilización social y la participación política de los católicos durante el porfiriato y el maderismo.

Influidos por los católicos sociales de otros países y por los documentos pontificios —especialmente del papa León XIII— los militantes mexicanos fueron paulatinamente elaborando una opción social y política propia. Para finales del porfiriato, en medio del debate nacional generado por el desgaste del prolongado régimen, los católicos constituyeron una de las fuerzas políticas del momento. Para entonces contaban con una serie de instituciones nacionales entre las que sobresalían la Unión Católica Obrera, la Prensa Católica Nacional, el Círculo de Estudios Sociales de Santa María de Guadalupe —cuyos integrantes se reconocían como operarios guadalupanos— y el Partido Católico Nacional.

Se ha aducido que fue la política de conciliación la que propició la movilización y la participación de los católicos en este periodo de la historia mexicana. Sin embargo, la diversidad de los acontecimientos y la importancia de las consecuencias que tales acontecimientos desataron deben explicarse por factores mucho más complejos.

Fruto de varios años de investigación, este libro pretende dilucidar y explicar un problema historiográfico que aún se debate no sólo entre los historiadores, sino en diversos sectores de la sociedad mexicana.

